

ادارہ ثقافت اسلامیہ لاہور

تذکرہ

- دکنیہ
- احمد علی
- احمد علی
- احمد علی
- احمد علی
- احمد علی
- احمد علی
- احمد علی

۱۱۱۱

۱۱۱۱

# ثقافت

مفتی  
لاہور

17 جولائی 1956

جولائی ۱۹۵۶ء



شمارہ ۱

جلد ۳

فی حبیب

سالانہ

بارہ آنے

آٹھ روپے

مطبوعہ

حمایت اسلام پریس لاہور



# ترتیب

۳	.....	تاثرات
۷	ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم	اسلام کا سیاسی و معاشی تصور
۱۷	محمد مظہر الدین صدیقی	اسلامی تحریک اور اس کا پیدا کردہ ذہن
۲۵	محمد صغیف ندوی	ایمان اور اسلام کے الملاقات
۳۳	جناب حسن مفتی ندوی	اسلام کیلئے؟
۴۰	بشیر احمد ڈار	امن کی بنیاد
۴۸	جناب سید ہاشمی فرید آبادی	سلمان درونی اور شیبانی خاندان
۵۶	جناب شیخ محمود احمد	زرعی مسائل
۶۹	رئیس احمد جعفری	نقد و نظر
۷۳	.....	مطبوعات ادارہ

# تاثرات

ترکی میں سیکریریم کی نئی توجیہ - قونیہ کے ایک تعلیمی ادارہ میں تقریر کرتے ہوئے مندریں نے کہا تھا: اب میں سیکریریم کے تصور کی وضاحت کرنا چاہتا ہوں۔ اس کے دو معنی ہیں، ایک یہ کہ سیاست و مذہب میں مکمل علحدگی رہنا چاہئے۔ اود دوسرے یہ کہ کوئی شخص بھی ضمیر کی آزادی سے محروم نہ رہے۔ جہاں تک پہلے معنی اور اطلاق کا تعلق ہے، اس حقیقت کو فراموش نہیں کرنا چاہئے کہ اس سلسلہ میں دوا بھی لچک پیدا نہیں ہوئی۔ ہم ابتدائی یہ مانتے چلے آئے ہیں کہ حکومت و دین کے دائرے قطعی طور پر ایک دوسرے سے الگ ہیں۔ رہا دوسرا معنی جس کا یہ مطلب ہے کہ ہر شخص حریت ضمیر کے قدرتی حق سے بہرہ مند ہے۔ تو اس سے ہمارا مقصد یہ ہے کہ ترک مسلمان ہیں۔ اور بہر حال ان کے اس جذبہ اسلامی کو برقرار رہنا چاہئے۔ اگر یہ تجزیہ صحیح ہے، تو اس کا کھلا ہوا تقاضا یہ ہے کہ ہم اپنے بچوں کے لئے ایسا تعلیمی ماحول پیدا کریں جس میں انہیں اسلام کے اصولوں سے روشناس ہونے کا موقع ملے۔ اود وہ جان سکیں کہ ہمارا مذہب کن اخلاقی و روحانی اقدار کا حامل ہے۔ حکومت یہ کبھی برداشت نہیں کر سکتی کہ مسلمان بچوں کو ان کے تعلیمی حقوق سے محروم رکھا جائے، اور ان کے والدین کی اس خواہش کا احترام نہ کیا جائے، کہ ان کے بچے گوشوں کی دینی تربیت کا خاطر خواہ انتظام کیا جائے۔ ورنہ ہمارے اس دعویٰ کی اہمیت ختم ہو جاتی ہے کہ ہمارے ملک میں ہر شخص کو ضمیر کی آزادی میسر ہے۔ علاوہ ازیں ہمارے ملی استحکام کے لئے بھی یہ ضروری ہے کہ مذہب و دین کو اس کا جائز حق بخشا جائے۔ کیونکہ ہم دیکھ رہے ہیں کہ مغرب کے وہ معاشرے اور حکومتیں جنہوں نے ہم سے بہت پہلے سیکریریم کا نعرہ بلند کیا تھا، کئی قباحتوں کے پیش نظر اب مذہبی جذبات کے اخیلا کے لئے دل سے کوشاں ہیں۔ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ مذہبی جنون اور تعصب کسی طرح بھی ہماری قوم کے شایان شان نہیں۔ لیکن ہم یہ بھی جانتے ہیں کہ ترکوں کی رگ و پے میں اسلام کے اثرات سلیمت کئے ہوئے ہیں۔ اس لئے ہماری یہ خواہش ہے کہ یہ بلند ترو اور پاکیزہ ترین روحانی تصور زندہ رہے۔ اور ترکوں کے قلب و ضمیر کو مستحضر کرنا ہے۔

اب اس تقریر کی بنا پر پوری قوم میں اچھے مذہب کی تدبیریں ہو رہی ہیں۔ اود ایک نئے جوش کے ساتھ دینی و تعلیمی اداروں کو پروان چڑھانے کے لئے حکومت سے مدد مانگی جا رہی ہے۔ ترکوں کا سیکریریم درحقیقت کچھ تاریخی عیدوں کا نتیجہ ہے۔ ملی سیکریریم یا زندگی کا حقیقی مطالبہ نہیں۔ اود اس سے اس کا صرف وہی قلیل التعداد طبقہ متاثر ہوا ہے جو مغرب زدہ ہے۔ اود ہر ملک جس کی تاریخ پذیر یوں کا یہی عالم ہے۔ اس میں ترکی اور مصر کی کوئی خصوصیت نہیں۔ جمہور ترکوں کے دلوں میں اسلام میں شوق ہے۔ مگر یہ ہے اود عیدوں کی تسلیم و ادایات سے اس کی جڑیں جس درجہ گہرائیوں میں پیوستہ ہیں۔ اس کو طوطی کے جوتے

یہ کہنا مشکل ہے کہ آسانی سے ان کو اس سیاسی ارتداد پر مجبور کیا جاسکے گا۔ اور فی الواقع سیکرٹیریم کے ہادی تعزرات کو دلوں میں اتارا جائے گا۔ مندریس کی اس تقریر میں حقیقت اور نظریہ میں جو بین تضاد رہتا ہو گیا ہے۔ اس کا صاف صاف اعتراف موجود ہے۔ اب ان کی حکومت نے یہ تسلیم کر لیا ہے کہ ترک سچے مسلمان ہیں۔ اور مسلمان رہنا چاہتے ہیں۔ لہذا ان کی حکومت کی سابقہ طہرانہ تعلیمی پالیسی بدلنا چاہئے۔ اور ترک بچوں کو اسلامی ماحول کی بہرہ مندیوں کے بہترین مواقع ملنا چاہئیں۔

ہادی یہ پختہ رائے ہے کہ یہ انقلاب دراصل ایک بڑے انقلاب کا پیش خیمہ ہے۔ مذہب دیاست میں حقیقتاً دو نئی پائی نہیں جاتی۔ ان میں تفریق کی ضرورت دراصل اس وقت محسوس کی جاتی ہے جب کہ مذہب جو دینیت پسندی کا مترادف ہو جاتا ہے۔ اور کسی بھی اصلاحی اقدام کو برداشت نہیں کرتا۔ جہاں یہ ثابت ہو کہ یہ آگے بڑھنے والا ہے اور حالات و ظروف کا ساتھ دینے والا ہے۔ یا اس سے مقصود ایک برتر معاشرہ کی تخلیق ہے ماضیاتی اقدار کی حفاظت و میمنت ہے۔ اور یہ نفس زندگی کی تہوں سے ابھرنے والی ایک روشن حقیقت ہے۔ کوئی بیرونی اور خارجی اثر نہیں۔ تو اس کا لازمی نتیجہ یہ نکلا کہ اس کے بارہ میں غلط فہمیاں پیدا ہو گئی ہیں وہ چھٹ جائیں گی۔ اور انسان پھر دنیاوی ریاست کی مضر قوتوں سے دینی ریاست کی سعادتوں کی طرف پلٹ آئے گا۔

میرج کمیشن کی سفارشات اور علماء خوشی کی بات ہے کہ میرج کمیشن کی سفارشات چھپ کر منظر عام پر آگئی ہیں۔ عورتوں کی مختلف تنظیموں نے بالاتفاق ان کا خیر مقدم کیا ہے۔ انگریزی اور اردو پریس نے بھی اسے وقت کی چیز قرار دیا ہے۔ اور پُر زور مطالبہ کیا ہے کہ ان پر جلد از جلد عمل ہونا چاہئے۔ لیکن جیسا کہ توقع تھی چند علماء اور پیشہ ور دینی جماعتوں نے اس کو اسلام کے خلاف قرار دیا ہے۔ — ہیں ان کی اس روایتی مخالفت سے ذرہ بھی تعجب نہیں ہوا۔ ان کی کوتاہ نظری، مقلدانہ ذہنیت، اور طبقہ انانیت کے جذبات و عواطف سے مکمل بے خبری کا یہی تقاضا تھا۔ اس کے برعکس یہ لوگ اگر ان اصلاحات کی تائید کرتے، تو البتہ تعجب ہوتا۔ کہ اس گردہ میں بھی کچھ لوگ ایسے ہیں۔ جو معاشری مسائل کی اہمیت کو سمجھتے ہیں۔ اور ان سے نمٹنے کی مجتہدانہ صلاحیتیں رکھتے ہیں۔ تاریخ شاہد ہے کہ جب بھی فکر و عمل میں تبدیلیوں کی ضرورت محسوس ہوئی ہے اور جب کبھی جمود و روغن ضمیری میں ٹھنی ہے۔ علماء کی بھڑلے ہمیشہ ایسے خیالات و رجحانات کی حمایت کی ہے کہ جن سے تقدیم و اتقا کے تقاضوں کو گزند پہنچتا ہو۔ اور اصلاح و اجتہاد کی تازہ کاریوں کے دروازے بند ہوتے ہوں۔ جو جوہر دور کے کم نگاہ علماء کے بارہ میں ہمارا تجربہ یہ ہے کہ یہ نہ صرف فکر و اجتہاد کے تقاضوں سے محروم ہیں اور قرار زمانہ سے پیچھے رہ گئے ہیں، بلکہ ان کی بد نفسی یہ ہے کہ یہ جس مذہب کے حامل ہیں۔ خود اس کی تیز روی کا ساتھ نہیں دے سکے۔ ہمیں بتایا جائے کہ ان سفارشات میں کون کون سے حصے ایسے ہیں جو کتاب و سنت اور فقہ کی روح کے مطابق نہیں۔ کیا آج عورتیں مظلوم نہیں۔ اور ان حقوق سے قطعی محروم نہیں۔ جن کی وضاحت و نصیحتیں کا مرحلہ آج سے چودہ سو برس پہلے طے ہو چکا ہے۔ مخالفت و فساد کی آگ بھڑکانے والوں کو یقین ہونا چاہئے کہ ان سفارشات سے قصداً اس سے زیادہ ہرگز نہیں۔ کہ ان حقوق کو ایک آئین اور ضابطہ کے تحت لے آیا جائے۔ اور ایسا منصفانہ ماحول پیدا کیا جائے۔

جائے، کہ اللہ کی یہ کمزور مخلوق ان سے فائدہ بھی اٹھا سکے اور اپنی مشکلات و مصائب پر قابو بھی پاسکے۔

کیا ان حضرات کے فکر و علم کی سطح اتنی اونچی ہے کہ یہ فقہ و قانون کے باریک فرق کو سمجھ سکیں۔ کیا انہیں اس حقیقت کا احساس ہے کہ اگر فقہ کو قانون کے سانچوں میں ڈھالا جائے گا۔ اور حالات کے تغیرات کے ساتھ ساتھ قانونی و اصلاحی شکل بھی جائے گی۔ تو اس میں لامحالہ رد و بدل کرنا پڑیگا۔ اور کیا انہیں اس حقیقت کا بھی احساس ہے کہ آج معاشرہ کی تشکیل نو اس وقت تک ممکن نہیں جب تک کہ زندگی کی تمام فقہی و آئینی گتھیوں کو آج کی فقہ و آئین کی اصطلاح میں سمجھنے کی کوشش نہ کی جائے۔ اور اگر یہ صحیح ہے۔ تو جبہ و عمامہ کے یہ محافظ ہمیں سمجھائیں۔ کہ بغیر کسی تبدیلی اور تغیر کے ایسا ہونا کیونکر ممکن ہے؟ کیا شوک یا طلاق و خلع کے مسائل کو قانون و آئین کی صورت اختیار نہیں کرنا چاہئے۔ شادی کے لئے عمروں کی تعیین آخر کس شخص کے خلاف ہے؟ قرآن و سنت کی تصریحات سے جب شادی بیاہ کے لئے بلوغ کو مناسب وقت سمجھا گیا ہے۔ تو کیا اس کی تعیین عمر کے پیمانے سے غلط ہو جائے گی۔ کیا یہ لوگ فقہ کے اس عائدہ المورود اصول سے بھی ناواقف ہیں۔ کہ جو بات فی نفسہ مندوب یا خیر ہے، اس کو بروئے کار لانے کے لئے جو بھی وسائل و ذرائع اختیار کئے جائیں گے وہ بھی مندوب یا خیر ہی متصور ہوں گے۔ اسی طرح اگر کمیشن یہ چاہتا ہے۔ کہ تطلیقات ٹلنے کی نوبت کو ختم کیا جائے اور اسے ایک ہی رجی طلاق مانا جائے تو کیا یدقت کی اہم اصلاح نہیں۔ اور کیا علامہ ابن تیمیہؒ اس پر یہودگی کے خلاف جہاد نہیں کیا اور دلائل و براہین سے اس کو ثابت نہیں کیا۔

اصلاحات کے خلاف یہ عایانہ پروپاغندا کیا جا رہا ہے کہ اس میں عورت کو بھی مرد کی طرح طلاق کا حق بخشا گیا ہے۔ حالانکہ اس میں صرف مسئلہ تفویض کی وضاحت ہے۔ جس کے یہ معنی ہیں کہ اگر مرد از خود عورت کو اپنی طرف سے طلاق کا حق بخشا ہے تو یہ اس سے بہرہ مند ہو سکتی ہے۔

یہ فقہ کا مسئلہ مسئلہ ہے کہ مرد اپنے اس حق کو منتقل کر سکتا ہے، بشرطیکہ یہ طلاق مرد کی طرف سے ہو۔ اور آج عورت کی جو مظلومانہ حیثیت سو سائیٹ میں ہے، اس کا یہ تقاضا ہے۔ کہ اس فقہی حق کی اشاعت عام کی جائے۔ اور عورتوں کو کھول کر بتایا جائے، کہ شریعت نے ہمیں یہ تحفظ عطا کر رکھا ہے، اگر تم چاہو تو اس سے استفادہ کر سکتی ہو۔ اور ظالم مردوں کے چٹل سے خلعی حاصل کر سکتی ہو۔

زیادہ ہنگامہ آرائی تعدد ازدواج پر پابندیاں عائد کرنے کے مسئلہ پر ہو رہی ہے۔ ہمارے علماء و تعلیم کرہ کے کہ عہد صحابہ میں بھی مباحات پر پابندیاں عاید کی گئی ہیں۔ اور فقہ کا یہ جانا پوجا اصول ہے۔ کہ حالات کے تغیر سے احکام میں بھی تغیر و تہا ہوتا رہتا ہے۔

کمیشن کی سب سے قابل قدر سفارش یہ ہے، کہ عائلی مقدمات کو صلح و خیر سگالی کی نغما میں طے ہونا چاہئے۔ اور اس کے لئے ایسی تدابیر قائم ہونی چاہئیں کہ حق کا طریق عمل بدرجہ غایت مختصر و سہل ہو۔ یہ بین وہ موٹی موٹی باتیں جو سفارشاتِ شامہ کی

کی روح میں یکیش نے جس محنت، تلاش اور حزم و احتیاط سے یہ کام انجام دیا ہے، اس پر یہ سارے ملک کی طرف سے دلی مبارکباد کا مستحق ہے۔ اس کی یہ سفارشات کن تفصیلی دلائل پر مبنی ہیں اور کتاب و سنت سے کیونکر ان کی تائید ہوتی ہے، ان سے متعلق اعلیٰ اشاعت میں مستقل سلسلہ مضامین کا انتظام فرمائیے۔

آہ مولانا مناظر احسن۔ یہ خبر پاک و ہند کے علمی حلقوں میں نہایت افسوس کے ساتھ سنی گئی۔ کہ مولانا مناظر احسن صاحب چل بسے۔ مرحوم ان معدودے چند علماء میں تھے جو اپنے نقطہ نظر سے علوم کا مطالعہ کرتے ہیں۔ ان میں ایک متعین رائے اور مقام کے حامل ہوتے ہیں۔ یوں تو ان کی تحریروں سے اندازہ ہوتا ہے۔ کہ ان میں کس درجہ ذہانت، حفظ اور جامعیت تھی۔ تاہم تاریخ اسلام سے ان کو بہت لگاؤ تھا۔ اور اس میں بھی ایسے نوادلوہ مقامات پر ان کی نظریں خصوصیت سے پڑتی تھیں کہ جن سے اسلامی تہذیب و ثقافت پر روشنی پڑ سکے۔ ان کے ارشد تلامذہ نے فقہ اسلامی کو نئے قالب میں ڈھالنے کے سلسلہ میں قابل قدر خدمات انجام دی ہیں۔ لیکنے کا انداز ان کا اپنا تھا۔ جس میں خطابت کی رنگینیاں، جوش کی فلولائیاں اور تحقیق و تفحص کے عمدہ نمونے ساتھ ساتھ چلتے تھے۔ اکثر ایسا ہوتا، کہ کسی ایک موضوع پر قلم اٹھاتے اور اس کے تعلقات کی چھان پھٹک میں دور دراز تک کے گوشوں کی خبر لے آتے۔ ان کی طبیعت کی روحانی اور معلومات کا بہاؤ موضوع و عنوان کی حد بندیوں کا قائل نہیں تھا۔ جب لکھنے، پھیلانے لکھتے اور ایسی تفصیلات و نتائج پیدا کرتے کہ اس پر بے اختیار داد دینے کو جی چاہتا۔ تعلیم و تربیت کی منزلیں اگرچہ قدیم طریق پر طے ہوئی تھیں تاہم جدید انداز نگارش سے اچھی طرح واقف تھے اور اس حقیقت سے خوب آگاہ تھے، کہ نئے تعلیم یافتہ حضرات کی نفسیات کیا ہیں۔ اس لئے لکھتے وقت ان لوگوں کی ذہنی عبوریوں کا حتیٰ الحدیٰ خیال رکھتے۔ دیوبند سے والہانہ محبت رکھتے تھے۔ لیکن فائدہ و قصورات پر یکم ابو البرکات کا اثر زیادہ نمایاں تھا۔ اللہ تعالیٰ انہیں خیرات و رحمت کرے، اور ان کے متعلقین کو صبر و جمیل کی توفیق عطا فرمائے۔

# اسلام کا سیاسی معاشی تصور

یہ بات بخوبی معلوم و مشہور ہے کہ اسلام محض کوئی مابعد الطبیعی عقیدہ نہیں ہے۔ بلکہ وہ زندگی کا ایسا مکمل نظام اور جامع تصور ہے، جو ایک منطقی ربط کا حامل ہے۔ ہم اس کے نظریات کا ایک مختصر خاکہ پیش کرنے کی کوشش کریں گے۔ ہم دیکھیں گے کہ وہ ہر شے منصوصہ کے بعض اجزائے اتفاق کرتا ہے اور بعض دیگر حقوں کو رد کرتا ہے۔ ہر منصوبہ کا اس طرح مختصر بیان یہ ظاہر کر دے گا کہ کوئی ایسی اہم خرابی یا توسل کی بنیاد ہی میں موجود ہے۔ یا وہ عواقب جو ناگزیر طور پر اس سے رونما ہوتے ہیں اسے فاسد کر رہے ہیں۔

اصول عدم مداخلت پر مبنی سرمایہ داروں نے بعد حوث اور مساوات کی تبلیغ کی۔ مگر مملکت متنازع الیقاد میں غیر جانبدار رہ کر اس کا تدارک نہ کر سکی کہ ظالمانہ عدم مساوات سر نہ اٹھانے پائے۔ معاشرہ کو جاگیر اور شخصی حکومتوں کی ظلم و زیادتی سے آزادی دلا کر اس نے ایک قسم کی زرخیز غلامی کی ترویج کی۔ آزادانہ معاہدہ اور آزاد رائے کا حق بے سود ثابت ہوا۔ سیاسی عجمیت معاشی غلامی کے ساتھ متحد ہو گئی۔ انگلستان اور امریکہ جیسے ممالک میں سرمایہ دارانہ جماعت نے ان خرابیوں کو رفتہ رفتہ دور کرنے کی ایسی کوششیں کیں۔ جو بے قید سرمایہ داری سے صورت پذیر ہوتی ہیں۔ لیکن جو مشکلات اور دشواریاں اس نظام کے مزاج سے رونما ہوتی ہیں وہ معاشی انتشار و تشتت پیدا کرتی ہیں۔

اسلام حریت، اخوت اور مساوات پر مبنی ہے۔ اور اس کا فلسفیانہ نقطہ نگاہ خدا پرستانہ ہے۔ زندگی کے تمام فلسفے اور وجود سے متعلق اساسی اندازے زبردست عملی نتائج رکھتے ہیں۔ راسخ الاعتقاد اشتہائیت کا فلسفہ مادہ پرستانہ اور محمدانہ ہے۔ اس کے برعکس اسلام یہ اعتقاد رکھتا ہے کہ زندگی ایک روحانی ماخذ، ایک روحانی پس منظر، ایک روحانی طبع نظر اور مقصد رکھتی ہے۔ کائنات پر بے بصیرت مادی قوتوں کی کارفرمائی نہیں ہے۔ اور نہ وہ محض مادہ پرستانہ جدلیات کی تابع ہے۔ زندگی ایک مادی دسامن بھی رکھتی ہے، اور اس کی اس حیثیت کو اسلام نظر انداز نہیں کرتا۔ یہ اس حقیقت سے باخبر ہے کہ انسان کو روحانی طور پر آزاد رکھنے کی خاطر سے مادی خوشحالی کا یقین دلایا جائے۔

ایک جہرمان، ہمدان، اور ہر توان ہستی کی تخلیق کردہ کائنات اخلاق سے بے تعلق نہیں ہے۔ بلکہ وہ قطعاً غیر خوبصورت ہے۔ جس کے طریقہ دئے عمل چند دائمی اقدار کو جو منتخب ہیں۔

روح اور جسم کے درمیان یا دنیا اور آخرت میں کوئی تناقض نہیں۔ چونکہ خدا ایک ہے اس لئے جملہ موجودات باہم مربوط ہیں۔ مسلمانوں کو دوسری دنیا کی خوشحالی سے قبل اس دنیا کی خوشحالی کے لئے ڈھماکے کا حکم دیا گیا ہے۔ اخلاقی صفات و صفوں پر



اس دنیا میں جس طرح اپنے اثرات مترتب کرتے ہیں ایسے ہی وہ اپنے خاص عمل کو آخرت میں جاری رکھیں گے۔ اشتیاقیت تخلیق کے منجانب سے  
ہونے کی تردید کرتی ہے۔ اور اس کی تمام تاریخ انسانیت کی تشریح تمام مادی مظاہر کی طرح سراسر مادہ پرستی پر مبنی ہے۔ صرف پیدا  
دولت کے طریقے اخلاقی، مذہبی اور تہذیبی اقدام پیدا کرتے ہیں۔ تاریخ کی قرآنی تشریح بالکل اس کے برعکس ہے۔ وہ دعوئے کے  
ساتھ کہتا ہے کہ قوموں کا عروج و زوال قوم کے اعتقادات اور صورتوں میں تبدیلیوں کے سبب سے ہوتا ہے۔ اور اسلام یہ یقین رکھتا ہے  
کہ بعیرت سے محرومی کے باعث قومیں تباہ ہو جاتی ہیں۔ قرآن کی رو سے حقیقی انقلاب کسی قوم کی زندگی میں واقع نہیں ہوتا جب تک کہ  
اس کے اخلاقی اور ذہنی نقطہ نگاہ میں بھی تبدیلی نہیں ہوتی۔

إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا يُقِيمُ حَتَّىٰ يُغَيِّرَ مَا بِانْفُسِهِمْ  
خدا کسی قوم کی زندگی میں اس وقت تک تبدیلی پیدا نہیں کرتا جب تک  
کہ ان کے نفوس کے انداز بدل نہیں جاتے۔ (انفال-۵۳)

قرآن مادی طور پر شمالی قوموں کی مثالیں پیش کرتا ہے جو مادہ پرستانہ تنگ نظری کے سبب تباہ ہو گئیں۔ قانون اخلاق کے  
ابدی حقائق پر ایمان دلانے سے وہ خود غرض اور ظالم بن گئیں۔ انھیں اصلاح کے لئے بڑی بڑی ہتھکنڈیں دی گئیں۔ لیکن جب انہوں نے  
خدا کی نشانیں کی پرواہ نہ کی۔ تو سزا کا دن ان پر آپہنچا اور وہ تباہ ہو گئیں۔ خدا نے خیر و شر کی میزان قائم کی ہے۔ یہ میزان ایسی حساس  
ہے کہ ہر ذرہ اس میں وزن کیا جاتا ہے۔ اور جس کا نتیجہ اپنے وقت پر ظاہر ہوتا ہے۔ تاریخ کا اسلامی نظریہ اس کے خدا پرستانہ نقطہ نگاہ سے  
پیدا ہوتا ہے۔ اور تاریخ کا اشتیاقی نظریہ اس کی مادیت سے رونما ہوتا ہے۔ یہ دو نظریات کلی طور پر باہم ایسے متخالف ہیں کہ ایک خدا پرست  
مسلمان کے لئے مارکسی اشتیاقی مٹانا ممکن ہو گیا ہے۔

فاشیستوں نے محض پیدائش دولت اور مساویانہ تقسیم کی پرستش کو مملکت کی پرستش سے تبدیل کر دیا۔ مملکت کی پرستش بجز  
بڑے پیمانہ پر قبائلیت کے جو دور وحشت کی تہذیب کی یادگار ہے اور کچھ نہیں غلط یا صحیح جو کچھ بھی ہو میرا وطن ہے۔ فاشیت ایک  
طاقتور مملکت کی تعمیر چاہتی ہے۔ اور بطور فوق الفرد ہستی کے مملکت کی پرستش کی تلقین کرتی ہے۔ اسلام بھی ایک طاقتور مملکت کی تعمیر  
کی ضرورت محسوس کرتا ہے جو قوم کے اساسی حقوق کا تحفظ کرے۔ باہر کے حملہ آوروں سے اپنا بچاؤ کرے۔ اور طاقتور کی ظلم و زیادتی  
سے کمزور کی حفاظت کرے۔ اسلام ایک اجتماعی اور سیاسی مذہب ہے۔ اور اس کے تمام آئین و دستور کا تعلق معاشری عدل اور  
معاشری اتحاد سے ہے۔ تاہم مملکت یا اس کے قائدین اور حکمرانوں کی غیر مشروط اطاعت واجب نہیں ہے۔ قانون اور نظم و ضبط کی  
خاطر بلا دوستوں کی اطاعت کی تعلیم دی گئی ہے۔ لیکن یہ اطاعت ہمیشہ احکام کے اخلاقی ہونے پر مشروط ہے۔  
لا طاعة للخلق معصية الخالق۔ خالق کی نافرمانی کر کے مخلوق کی اطاعت نہ کی جائے۔

اسلام کا اساسی اصول ہے۔ صدر حکومت تک کے اعمال و احکام پر ایک ادنیٰ ترین باشندہ ملک بربر مام نکتہ چینی کر سکتا ہے۔

اسلام کے نزدیک قانون کی نظر میں سب برابر ہیں۔ خود آنحضرتؐ نے لوگوں سے ارشاد فرمایا کہ اگر آپ نے نادانستہ کسی کو  
نقصان پہنچایا ہے تو وہ اپنے انتقام کا حق خود آپ کے خلاف استعمال کر سکتا ہے۔ فاروق اعظمؓ اور حضرت علیؓ برابر بار و رعایت

اور خواہی کے لئے عدالت میں بحیثیت مدعی اور مدعا علیہ کے حاضر ہو چکے ہیں۔

اسلام شوری کے ذریعہ حکومت کی تعلیم دیتا ہے۔ آنحضرت تقریباً ہر روز معاملات حکومت میں اپنے اصحاب سے مشورہ فرمایا کرتے تھے۔ قرآن مسلمانوں کے اوصاف حسنہ ہی سے بطور خوبی کے اس وصف کا اظہار کرتا ہے کہ وہ مستبد اور آمر نہیں ہوتے بلکہ اجتماعی اہمیت کے تمام معاملات باہمی مشورہ سے طے کرتے ہیں۔

قرآن میں مسلمانوں کو امت و سنی کا خطاب دیا گیا ہے جو انتہاؤں میں ہمیشہ خیر الامور اور اسطہا پر عمل کرتے ہیں۔ یہ یونانیوں کے نظریہ حیات کے مشابہ ہے جن کا قول تھا کہ زیادتی میں کچھ بھی نہیں۔ خیر الامور اسطہا کا اصول اسطہا ایسی اخلاقیات میں خودی نقطہ کی حقیقت رکھتا ہے۔ اسلام کی یہ خصوصیت اس کی تمام تعلیمات اور عمل میں جاری ہے۔ اسلام کی جملہ اخلاقیات عملی اخلاقیات ہے جس نے ریناق کو یہ کہنے پر مجبور کیا کہ اسلام نئی نوع انسان کا مذہب ہے۔ یہ فرشتوں کے لئے نہیں ہے بلکہ حکم میں انسان کی اصلی فطرت کو مدد اس کی تمام جبلتوں اور خواہشات کے طور پر رکھا گیا ہے۔ وجدانات اور جذبات زندگی کے لئے بطور آلات کے ہیں۔ یہ نظم و ضبط میں لانے کے لئے ہیں فنا کرنے کے لئے نہیں۔ آنحضرت کے ایک صحابی نے اپنے رنج و انسوس کا اظہار ان الفاظ میں کیا تھا: جب میں آپ کی صحبت میں رہتا ہوں تو میرا اخلاقی رنگ نہایت بلند و برتر رہتا ہے۔ بلند خیالات اور معیارات میری شعوریت میں جاری و ساری رہتے ہیں۔ لیکن جب میں آپ سے دور رہتا ہوں، تو میری اخلاقی سطح کا ایک پست ہو جاتی ہے، میں اپنی حالت پر کس قدر انسوس کرتا ہوں؟ اس کو سن کر آنحضرت نے ارشاد فرمایا: تم کو یاس اور پست ہمت نہ ہونا چاہئے تم انسان کو فرشتہ نہیں ہو۔ اگر خدا یہ چاہتا کہ دنیا کو ایسی ہستیوں سے آباد کرے، جو اخلاقی کشمکش سے آزاد ہوں، تو وہ ملائکہ کو یہاں بستا۔ لیکن اس نے ایسا نہیں چاہا۔ تمہاری اخلاقی پستیانی اور یہ بلندی اور پستی کا احساس ایمان کی علامت ہے۔ یہ سن کر آپ کے صحابی کو اطمینان حاصل ہوا۔

انسانی اصلاح و ترقی کے بعض عظیم پروگراموں کا خاکہ مختلف اقوام کے حالیہ مفکرین، قائدین اور مصلحین نے کھینچا ہے۔ ان اصلاحی تجاویز میں سے ہر ایک میں چند ایسے اصول ہیں جو اسلامی غیبات کے اجزاء ہیں، لیکن ان سب میں جو وہی صداقتوں پر دروغ بیانی کی حد تک میاں آلود آمیزی کی گئی ہے۔ دیگر اجزاء کے انفرادی کے ساتھ چند اجزاء پر مشدد دانہ تاکید نے انہیں بحیثیت مجموعی زندگی کے ساتھ سلوک میں ناکام و فاسد رکھا ہے۔ حریت پسند عمویت میں بہت سی چیزیں ایسی ہیں جو اسلام کی جزو لا یشک ہیں۔ ہر ایک کو مساوی مواقع ملنے، اور قانون کی نظر میں سب کے برابر ہونے کی تعلیم اسلام نے دی ہے۔ لیکن نسلی اور قومی تقصیرات حریت پسند عمویت کے عقائد و اعمال کو اب تک فاسد کر رہے ہیں۔ اسلامی نقطہ نگاہ سے یہ کافی حریت پسندانہ نہیں ہے۔ نہ اسلام اس کے سرمایہ دارانہ نظام کی تائید کر سکتا ہے جس میں سود کو ایک مرکزی حیثیت حاصل ہے۔ دنیا کے ماحیثہ خیال میں آئے سے قبل اسلام نے تمام علوم کی آزادی کے ساتھ آزادی تقریر اور آزادی ضمیر کی تعلیم دی تھی۔ دین میں کوئی جبر و اکراہ نہیں ہے۔ یہ قرآن کے اساسی اصولوں میں سے ایک ہے۔ مغربی عمویت شہری حقوق میں باشندوں کی مسادات کے اسلامی حکم کو تسلیم کرتی ہے۔ لیکن وہ



باشندوں کی اکثریتوں اور اقلیتوں میں تقسیم کو ضروری اور مخالف جماعتوں کے وجود کو لازمی سمجھتی ہے۔ جن کا خاص مقصد حکومت کے معاملات میں تقریباً ہر چیز کی مخالفت کرنا ہوتا ہے۔ یہ مخالفت صرف مخالفت کی خاطر کی جاتی ہے جس کا معین مقصد بے اعتبار کرنا اور برسرِ اقتدار جماعت کو بالآخر بے دخل کرنا ہے۔ اشتالیوں اور فاشستوں دونوں نے انتخابی جماعتوں کی سرپیٹوں کو ترک کر دیا۔ اور صرف ایک کارفرما جماعت قائم کی۔ جو افراد یا جماعتوں کی طرف سے کسی قسم کی مخالفت برداشت نہ کیا کرے۔ اسلام کا سارا رحمان دان دونو متبادل صورتوں کے خلاف ہے۔ ایک جماعت کی حکومت باشندوں کے آزاد احساسات کے انکار کو سلب کر لیتی ہے۔ ایسی ایک جماعتی حکومتوں میں فرد کے لئے کوئی آزادی باقی نہیں رہ سکتی۔ اس کو یا تو جماعت کے احکام کی موافقت کرنی پڑتی ہے یا اپنے ضروری حقوق سے دست بردار ہونا پڑتا ہے۔ اسی طرح حریت پسند عمویتوں کی جماعتی سیاسیات کے اقتدار کی جدوجہد میں صداقت اور عام خوشحالی برطرف ہو جاتی یا نہایت ثانوی حیثیت اختیار کر لیتی ہے۔ ہر پارلیمان میں قوم کے نمایندوں کی گروہ بندی ہوتی ہے۔ ایک آزاد انسان یا بندین جاتا ہے۔ اس طریقہ میں ایک آزاد خیال انسان اگر کسی دہ منتخب بھی ہو جائے تو نکتہ سمجھا جاتا ہے۔ کیونکہ کوئی جماعت اس پر اعتماد نہیں کر سکتی۔ سچی اسلامی مجلس شوریٰ میں جیسا کہ حضرت عمرؓ اکثر طلب فرمایا کرتے تھے، 'اصحاب فہم و کردار بغیر کسی آمرانہ جماعت کو ترتیب دئے یا اکثریت اور اقلیت میں منقسم ہوئے، باہم مجتمع ہوا کرتے تھے۔ اگر کوئی اسلامی مملکت' محاسن یا مشاوری جماعتوں کو مخصوص یا عام مسائل کے حل کرنے کے لئے طلب کرے تو ہر رکن ایک آزاد رکن ہونا چاہئے۔ جو خاص علاقوں یا خاص مفادات کی نمایندگی کرے۔ جو کسی پارٹی کے طریقہ پر منتخب نہ ہوا ہو، اس کا انتخاب صرف اس کے علم و قابلیت کی بناء پر ہوا ہو۔

اسلامی مملکت، فاشستی مملکت کے پیش نامہ کے بعض اجزاء کی، اس کے جملہ تصورات کی تائید کئے بغیر تو بنتی کرتی ہے۔ فاشیت قوم کو ایک مصنوعی کل میں ڈھالنا چاہتی ہے۔ جس میں مفاد کی خاطر لڑائیوں کو اتنا کھل کھیلے کا موقع نہ دیا جائے جس سے قومی یکجہ گت کو نقصان پہنچنے کا اندیشہ ہو۔ اس میں ذاتی ملکیت کے حق کو اسلام کی طرح تسلیم کیا جاتا ہے لیکن اگر دوا میر کے تمام حقوق مملکت کی پوری نگرانی اور اختیار میں ہوتے ہیں۔ فاشستی پیش نامہ میں بہت کچھ ایسی چیزیں ہیں جو قابلِ تعریف ہیں لیکن فاشستی مملکت کا اصلی محرک فاسد ہے۔ اس مملکت کا قیام نسلی یا قومی اساس پر ہوتا ہے۔ مملکت ایک موضوع پرستش بن گئی ہے۔ جو خود اپنی ایک زندگی افراد کی زندگیوں کے علاوہ رکھتی ہے۔ یہ مابعد الطبعی اور فاسادی وجود کسی قسم کے اخلاقی مقاصد نہیں رکھتا۔ فرد کی اخلاقیات کا اس پر انطباق نہیں ہوتا۔ مملکت کا مقصد طاقت اور عظمت کو برقرار رکھنا، اور باشندوں کو بے چون و چرا اور پراسرار طاقت کی تعلیم دینا ہوتا ہے۔ بین الاقوامیت سے احتراز کیا جاتا ہے۔ عالم انسانیت ایک بے حقیقت چیز سمجھی جاتی ہے۔ اور اس کے لئے کوششیں متنازعہ سے موسوم کی جاتی ہیں فاشیت کی رُو سے قومی جماعتوں میں حیاتی تنازع لایق ہوئی ہے۔ جو برتر قوت کے ذریعہ بقا کے سوا اور کوئی قانون تسلیم نہیں کرتی۔ اس کے لئے جنگ کے لئے تیار رہنا ہر مملکت کا اولین فرض ہے۔ اور امن پسندی ذلیل و خوار لوگوں کا مذہب و ایمان ہے۔ جبری ہم آہنگی کے طریقوں کو جاری کر کے قوم کے اندرونی تصادمات کو رنج کرنے کے بعد یہ مختلف مملکتوں کو مابعد

آویز مشوں کی حوصلہ افزائی کرتی ہے۔ جیسے ایک جماعتی آمریت کی بناء قوت ہے، ایسے ہی فاشستی مملکت کا اساسی تصور اقتصاد ہے۔ اسلام نسلی یا قومی حد بندیوں کو باہم اور قطعی تسلیم نہیں کرتا۔ اور جہاں بھی ملا قوامی مساعی امن کی ہمت افزائی کرتا ہے۔ ان تمام مبادیات و اصول کی اساس پر جو مختلف مذاہب یا قومی جماعتوں میں باہم مشترک ہیں، ان کے ذریعہ پرامن تعاون عمل پر بڑا زور دیا گیا ہے۔ ترکہ میں یہودیوں اور عیسائیوں کو ان چیزوں کی طرف جو ان میں باہم مشترک ہیں مسلمانوں کے ساتھ تعاون عمل کی دعوت دی گئی ہے۔ فاشیت نے مجلس اقوام کی اساس کا منسوخ کر دیا۔ مجلس اقوام اور اس کی جانشین اقوام متحدہ نے نہایت اعلیٰ تصدیق کا اعلان کیا۔ لیکن ان کو رد و عمل لانے میں بری طرح ناکام رہیں۔ بجائے امن کے قوت ان کے قلوب پر حکمران تھی۔ اور اس ذہنی صاف کے ساتھ بین الاقوامی انصاف کے دائرہ میں کوئی حقیقی کامیابی حاصل کرنے کی بہت کم امید ہو سکتی تھی۔ اولاً یہ کہ ان کے لئے انصاف کے ایک کھلے طریقے پر متفق ہونا ہی دشوار تھا۔ پھر اگر اتفاق سے وہ راضی بھی ہو جائیں، اور انہیں کوئی ایثار و قربانی کرنی پڑے تو وہ دھماکے عرم رکھتی ہیں اور ان کے پاس اپنے فیصلہ کو رد و عمل لانے کی کوئی قوت ہے۔ مجلس اقوام پر فاشستی اعتراض اگرچہ اس کی عدم صلاحیت پر مبنی نہ تھا، لیکن سروسے بین الاقوامی انصاف کے تصور ہی کو رد کر دیا گیا تھا۔ فاشستی تصور یہ ہے کہ طاقتور کا یہ حق ہے کہ قبضہ کرے اور تصرف میں رکھے جہاں تک کہ ممکن ہو سکے۔ اور یہ کردار کی قسمت ہے کہ وہ مطلوب، محکوم، اور مطیع بنا رہے۔ اگرچہ اندرون مملکت آویز مشوں کو ختم کر دینے اور قومی یگانگت کو حاصل کرنے کے فاشستی طریقوں کی ستائش کی جاسکتی ہے۔ لیکن ایک حقیقی اسلامی مملکت کے لئے اس کا اتباع ایک زبردست اخلاقی زیاں ہے جس کا مقصد تمام نسلی اور قومی حد بندیوں سے ماوراء ہو کر عالم گیر امن و امان کا قیام ہے۔

قرآن نے اپنی اس تعلیم سے ایک حقیقی اور مؤثر انجمن اقوام کی اساس کا اعلان کیا ہے کہ اگر دو جماعتیں اپنے کسی اہم حق کے لئے آپس میں لڑ پڑیں تو غیر جانب دار جماعتوں کی طرف سے منصفانہ طریقہ پر اس قضیہ کے تصفیہ کی کوشش کی جانی چاہئے۔ فیصلہ صادر ہونے پر متخاصم جماعتوں پر اس کی پابندی لازمی ہوگی۔ اگر کوئی جماعت سر تانی کرے۔ اور فیصلہ کے مطابق عمل کرنے سے انکار کرے تو تمام جماعتوں کو باہم مل کر قوت کے ذریعہ اس کو منوانا چاہئے۔ یہ ظاہر ہے کہ کوئی مجلس اقوام کبھی یا اثر نہیں ہو سکتی جب تک کہ وہ اس فرائضی حکم پر عمل پیرا نہ ہو۔

مملکت فلاح و خیر۔ جدید مملکتوں نے تدریجاً ایک مملکت فلاح و خیر کا تصور پیدا کیا ہے۔ مگر ایک تاریخ دان کے لئے اس حقیقت سے انکار دشوار ہو گا کہ مملکت فلاح و خیر کو تشکیل دینے والے اور اس کو رد و عمل لانے والے پہلے مدبر تھے حضرت تھے۔ اس وقت بھی جبکہ انگلستان نے اپنے سیاسی اداروں کو ترقی دی تھی، اور پارلیمانی حکومت ایک قابل عمل اساس پر استوار کی تھی اس کا زبردست فلسفی ہربرٹ اسپنسر اصول عدم مداخلت کی حامی مملکت کے تصور کی تائید کر رہا تھا۔ جو محض ایک پولیس کی طرح کار گزار ہو۔ ایسی انتظامی مملکت اپنے باشندوں سے موصول جمع کرتی ہے۔ تاکہ معمول اور اکنڈوں کی طرف سے فوج اور پولیس کو رکھے۔ اور حملہ آوروں اور قانون شکنوں کے خلاف باشندوں کی محافظت کرے۔ مملکت کو باشندوں کے قوت

ذاتی نقصان اور چوری و فریب دہی کا بھی انسداد کرنا پر قلم اس کے علاوہ ملکیت زیادہ سے زیادہ تعلیم اور صحت عامہ پر خرچ کر سکتی ہے۔ قوم کی معاشی زندگی میں اسپنسر ملکیت کی مداخلت کا قائل نہ تھا۔ جو صرف آزادانہ معاہدہ پر مبنی ہونی چاہئے۔ قانون طلب و رد سب بلور خود تولید پیدا کرے گا آدم اسمتھ نے جو معاشیات میں اصول عدم مداخلت کا بوا آدم ہے۔ حکومت کے اعمال کو صرف تین چیزوں پر محدود کیا ہے۔ اس کا قول ہے ”فطری آزادی کے اصول کے بموجب بادشاہ کو صرف تین فرائض انجام دینے پڑتے ہیں۔

اور یہ ہیں حقیقی اہمیت رکھنے والے تین فرائض جو فہم عامہ کے لئے سادہ اور آسان ہیں:

اولاً، معاشرہ کو دیگر آزاد معاشروں کے تشدد اور حملہ سے محفوظ رکھنا۔ ثانیاً سوسائٹی کے ہر رکن کی اس کے دیگر رکن کے ظلم و زیادتی سے تاحدا مکان حفاظت کرنا یعنی صحیح عدل و انصاف قائم کرنا۔ ثالثاً، چند تعمیرات اور چند ادارہ جات قائم کرنا جن کا قیام برقراری کسی فرد یا افراد کی قلیل تعداد کے مفاد کے لئے نہ ہو۔

ملکت کے یہ محدود فرائض آجروں اور سرمایہ داروں کو نفع اٹھانے کی بے روک آزادی عطا کرتے ہیں۔ اور دولت کی فطرتی تقسیم معاشرہ کو دو متعارب گروہوں میں بانٹ دیتی ہے۔ ملک کی طرف سے کوئی علاج تجویز ہونے سے قبل مالداروں اور ناداروں کے درمیان خلیج وسیع ہو جاتی ہے۔ مزدوروں کی ہڑتال کے خلاف حکومت پولیس کے فرائض انجام دیتی ہے۔ رفتہ رفتہ سیاسی اقتدار اور انسانیت دولت مفکرین ملک کے فرائض میں وسعت دینے کی تحریک شروع کرتے ہیں۔ پہلا علاج معاشی عدم مساوات کو جزوی طور پر ہموار کرنے کے لئے محصول کا ایک اصلاح شدہ نظام تھا۔ سرمایہ دارانہ ملکوں نے اپنے دائرہ عمل کو وسیع کرنا شروع کیا۔ وائٹس بے روزگاری کا بوجھ، تندہ متنی کلیمہ، ذلیف پیرانہ سالی، اور دیگر تعدد دہمزدانہ تدابیر رفتہ رفتہ تجویز کی گئیں۔ اور بعض ممالک نے انہیں ایک حد تک اختیار بھی کیا۔ یہاں تک کہ ہم بیوروکری کے منصوبہ (Beveridge) پر پہنچے ہیں جس نے ایک منظم لاچارہ عمل، ایک ملک خیر کے لئے ترتیب دیا ہے۔ یہ رجحانات اس امر کا واضح ثبوت ہیں۔ کہ دنیا کس طرح آزمائش و فیر و گذشت کے طوفانی عمل سے گذر کر درجہ بدرجہ آنحضرت کے تصور ملکیت کی معقولیت اور صداقت کو دیکھنے کے لئے قریب آرہی ہے۔

سود کی بابت اسلام کا نقطہ نگاہ بہت واضح ہے۔ آنحضرت اس پر مصر تھے کہ تمام معاشی معاملان میں سود کا خاتمہ ہو جائے چاہئے۔ اس وقت مغرب کے تمام بڑے معاشین کسی قدر جھجکے ہوئے اسی نظریہ کے قریب آرہے ہیں کہ بینک کاری کو قوی بنایا جائے اور سود پر قابو حاصل کیا جائے۔ کینس نے ملکوں کو یہ نصیحت کی ہے کہ وہ اس خصوص میں اخلاقی اور مذہبی تحدیدات عاید کریں۔ لیکن لب بھی معاشین یہ خیال کرتے ہیں۔ کہ سود کو مطلقاً موقوف کر دینا کوئی قابل عمل تجویز نہیں ہے۔ اس پر صرف قابو پانا اور پیرائش دولت کے لئے اس کو انتہائی ادنیٰ سطح پر آنا چاہئے۔ اسلام سرمایہ کے ملک کو پیداوار مزدور کے ساتھ حصہ دار بننے کی اجازت دیتا ہے تاکہ سرمایہ پیرائش دولت کے ساتھ ناقابل شکست طور پر مربوط رہے۔ اور تجارت کے انشیب و فزائز میں دونوں شریک رہیں۔ جب سود پیداوار سے محروم ہو جاتا ہے۔ تو دیون عام خطرات برداشت کرتا ہے۔ حد آخالیکہ دانش کو حکومت کی طرف سے یہ اطمینان دلا گیا جاتا ہے کہ وہ جائز اپنی سودی رقم کا مطابہ کر سکتا ہے۔ اسلامی نظام میں اس سرمایہ پر جو بیکار پڑا ہو زکوٰۃ خانہ کی گنجی ہے۔ اسلام پیرائش دولت اور

قیامت کو فروغ دینے کا خواہاں ہے۔ اور یہ چیز اکتناز کے خلاف اس کے تمام سخت احکام کی تشریح کرتی ہے۔ اندرونِ دولت کا ایک حصہ حکومت نے لیتی ہے۔ اور اسے اجتماعی ظلم و بھود خاص کر غریب طبقات کو مدد دینے میں خرچ کرتی ہے۔ مملکت خیر و نفع کو انسانی محنت و قہر دیتی و فراغ سے نفع اٹھا کر پیدائش دولت کی بہت افزائی کرتی پڑتی ہے۔ لیکن اس کو اس سے بھی باخبر رہنا پڑتا ہے کہ دولت ساری ہیئت اجتماعیہ میں سرایت کئے ہوئے ہے اور کسی حصہ میں بے جا فراوانی اور کسی دوسرے حصہ میں بے انتہا کمی کا باعث نہیں بن رہا ہے۔ قرآن آگاہ کرتا ہے:-

کیلا یكون ادلة بین الاغنیاء۔ (حشر۔ ۷)

خبردار! دولت صرف مالداروں میں گردش کرتی نہ رہے۔

بے محنت کے کمائی ہوئی دولت زیادہ تر سود اور فاضلات کے اکتناز سے جمع ہوتی رہتی ہے۔ یہ وراثت کے غیر منصفانہ قوانین یا کسی ایک کو تمام جائداد کی وصیت سے بھی جمع ہوتی ہے۔ حتیٰ ملکیت اور ذاتی جائداد کے اصول کو مٹا کر کے اسلام نے ایک طرف نااہلی دولت کے اکتناز اور دوسری طرف افلاس کے خلاف ضروری تحفظات کر دئے ہیں۔ تمام بڑے مذاہب نے ہمیشہ خیرات پر بہت زور دیا ہے۔ اور غریب و بے حس مالداروں کو ملحق کیا ہے۔ لیکن یہ اسلام ہی تھا جس نے منصفانہ تقسیم دولت کے مسئلہ کو کامیابی کے ساتھ عملی طریقہ پر حل کرنے کی کوشش کی۔ انسانی فطرت کا اندازہ کر کے اس نے یہ دریافت کر لیا کہ محض اخلاقی پند و موعظت سودمند نہ ہوگی۔ جب تک کہ قوم کا معاشی نظام ضروری قوانین کے ذریعہ از سر نو ترتیب نہ دیا جائے۔ مذہبی عقیدہ اور اس کا مبنیاتی اقرار نا کافی ہے۔ قرآن میں نیک لوگوں کی تعریف اس طرح کی گئی ہے کہ یہ وہ لوگ ہیں جو ایمان لاتے اور اچھے کام کرتے ہیں۔ اور نیک کاموں میں خیرات پر ہیئت اصل نیکی کے زور دیا گیا ہے۔ پھر خیرات کی ارا دی اور جبری خیرات میں تقسیم کی گئی ہے۔ اپنی خوشی سے خیرات کہہ سکتی ہیں یہ کہا گیا ہے کہ نیکو کار اپنی ضرورت سے زائد کوئی چیز نہیں رکھتے۔ وہ اندرونِ خیر نہیں کرتے بلکہ اپنی زائد دولت کو خرچ کرتے ہیں زکوٰۃ جس کی وصولی کا انتظام حکومت کی طرف سے ہوتا ہے۔ ہر قسم کی مصیبتوں میں امداد کے لئے ہے۔ اسلام کے اہم ارکان میں سے یہ ایک ہے جس کا بیان قرآن میں اکثر نماز کے ساتھ اس تنبیہ سے کیا جاتا ہے کہ ان لوگوں کی عبادتیں جو زکوٰۃ یا خیرات نہیں دیتے خدا کے پاس بے اثر اور ناجاہل قبول ہیں۔ اپنے گرد و پیش کی معاشی زندگی پر نظر فرما کر آنحضرتؐ نے متعدد موقعوں پر اس امر کی صراحت فرمائی کہ کس مقدار سے اوپر فاضل دولت شمار کی جائے۔ اور کس حد تک اس پر محصول عائد کیا جائے۔ اگر معاشرہ کے معاشی نظام میں بنیادی تبدیلیاں واقع ہوں تو ہمیشہ منصوبہ کے اقتدار اور مقصد کو پیش نظر رکھ کر اس کی جزئیات میں حالات کی مناسبت سے مطابقت دی جاسکتی ہے۔ اسلام کی رُہ سے جمع شدہ فاضل دولت اخلاقی اور معاشی مضرت کا موجب ہوتی ہے۔ اور ضرر دینا، مفلوک الحال بے بس لوگوں کے اخلاق بگاڑ دیتی ہے جس سے پورا معاشی نظام فاسد ہو جاتا ہے۔ زکوٰۃ کے معنی پاکی اور تہیز و تزین اور بخشش و رحمت کے ہیں۔ جو جماعت اس کی پابندی کرتی ہے وہ پاک ہوتی اور پھلتی پھولتی ہے۔ کیونکہ اصلی خوشحالی جو اجتماعی صحت مندی کے اور کچھ نہیں۔ معاشی زندگی کی کامرنگی و ترقی کا دار و مدار اسی پر ہے۔ یہ مسلمانوں کے بیت المال کے حصہ ہے۔ آنحضرتؐ کو قبول اور انظار میں دونوں سے اندیشہ تھا کہ آپؐ نے غربت و افلاس کے افساد کو اسلام کے اہم مقاصد میں

سے بیان فرمایا ہے۔ متعدد دیگر مذاہب نے افلاس کی مدح سرائی کو روحانیت کی حد تک پہنچا دیا ہے۔ یہ انداز فکر افلاس اور سادہ زندگی میں غلط بحث کا نتیجہ ہے۔ سادہ زندگی کی آنحضرتؐ نے توصیف فرمائی، اور اس پر عمل کر کے دکھلایا۔ لیکن افلاس کے متعلق آپؐ نے خدا سے دعا فرمائی کہ اسے انسانوں سے دور رکھے، جیسا کہ آپؐ کا ارشاد ہے:

الفقر سواد الوجہ فی الدارین۔ افلاس دونوں جہان میں موجب رو سیاہی ہے۔

جس کے سبب بعض دفعہ ایمان سے بھی ہاتھ دھونا پڑتا ہے۔ اسی طرح بلکاس سے بھی کچھ زیادہ آپؐ دولت کی افزودنی سے ہراساں تھے۔ یہ روایت کی گئی ہے کہ آپؐ نے ارشاد فرمایا: ”مسلمانو! مجھے تمہارے افلاس سے زیادہ تمہارے قول سے اندیشہ ہے۔“ آپؐ کے بعد جب ایران فتح ہوا۔ اور بیش قیمت مال غنیمت کے انبا حضرت عمرؓ کے سامنے لکٹے گئے، تو آپؐ کی آنکھیں اشکبار ہو گئیں۔ کسی نے دریافت کیا: ”اے امیر المومنین یہ عمل شادمانی اور مسرت کا ہے نہ غم و اندوہ کا؟“ اس پر خلیفہؓ نے ارشاد فرمایا: ”مجھے اندیشہ ہے کہ کہیں یہ اسلام کے لئے خطرہ نہ ثابت ہو۔ یہ اظہار خیال اسلام کے ان مخالف اور جاہل مکہ جینوں کی آنکھیں کھول دینا جو یہ کہتے ہوئے نہیں شرماتے کہ مال غنیمت کی محبت سابعین اسلام کی جنگ آزمائیوں کا بھی اصل محرک بنی ہوئی تھی۔“

زکوٰۃ کا آئین جو اسلامی مملکت خیر کا ایک محوری نقطہ ہے اس امر کا تقاضا ہے کہ ہم اس کی مزید وضاحت کریں۔ آنحضرتؐ کا ارشاد ہے: ”صرف زکوٰۃ کی ادائیگی ہی میں تمہارے اسلام کو پناہ مل سکتی ہے۔ اپنے مال و دولت میں سے زکوٰۃ ادا کرو۔ یہ تمہیں پاک صاف بنائے گی۔ اور تمہیں ان کا حق ادا کرنے کے قابل بنائے گی جو تمہارے رشتہ دار ہیں۔ سائل، ہمسایہ اور مسکین کے حقوق سے باخبر ہو اور فضول خرچی میں مبتلا نہ ہو۔“ جو قوم زکوٰۃ کو موقوف کر دیتی ہے، وہ قطع و غلاکت سے ہم آغوش ہوتی ہے۔ ”غیر زکوٰۃ کے اللہ کے نزدیک سیان قابل قبول ہے نہ عبادت؟“

کوئی مملکت اسلامی مملکت کہلانے کی مستحق نہیں، اگر وہ زکوٰۃ کے احکام سے بے اعتنائی برتی ہے۔ کیونکہ اسلام کی رو سے مملکت کا مقصد مجرما اجتماعی فلاح و بہبود کے اور کچھ نہیں، اور اجتماعی فلاح بغیر زکوٰۃ کے ناممکن ہے۔ اگر انفرادی حق قانون سازی اور ذاتی ملکیت کو انفرادی آزادی میں بطور ایک ضروری عنصر کے شامل کیا جائے۔ لیکن یہ نظام بلا اصلاحی محاصل کے اپنے حال پر چھوڑ دیا جائے، تو بعض لوگ یقیناً اپنی حاجت سے زیادہ اس کو حاصل اور جمع کر لیں گے۔ اور دوسرے بے نوائی اور افلاس میں چھوڑے جائیں گے۔ اس لئے طریقہ تحصیل اور تقسیم دولت پر حکومت کا اختیار اور قابو ہونا چاہئے۔ اسلام کی سیاسی کامیابی کے بعد بعض عرب قبائل اسلامی مملکت کے علاوہ اثر میں بلا اسلام کی روح کو بخوبی سمجھے اور اقدار کئے سرعت فاضل ہونا شروع ہوئے قرآن میں ایسے لوگوں کے متعلق کہا گیا ہے کہ جب وہ اقرار کرتے ہیں کہ وہ ایمان لے آئے ہیں تو ان سے کہا جائے کہ انہوں نے صرف اسلام کی قوت کے آگے اپنا سرِ طاعت جھکا دیا ہے۔ بلکہ ایمان ایک قلبی اثر ہے۔ یہی کامِ عالم ہے۔ آنحضرتؐ کے وصال کے بعد ایسے متعدد قبائل نے زکوٰۃ کی ادائیگی سے انکار کر دیا اور عدم ادائیگی حصول کی ہم شروع کر دی۔ آنحضرتؐ کے جانشین متحرک تھے کہ ایسے لوگوں کے ساتھ کیا کیا جائے جو خود کو مسلمان کہتے ہوں، خدا کی وحدانیت پر ایمان لگاتے ہوں، اور نماز ادا کرتے ہوں۔ اور خلیفہ کس طرح

ہل ایمان کے خلاف برسرِ جنگ ہو سکتا ہے؛ ابتداً یہ خیال حضرت عمرؓ جیسے مضبوط ارادہ رکھنے والے لوگوں کا بھی تھا۔ لیکن اس خصوص میں آنحضرتؐ کے حلیفہ اولیٰ حضرت ابوبکرؓ سلام پر ایک صاف اور واضح مدبرانہ نظر رکھتے تھے۔ آپ کا خیال تھا کہ بغیر زکوٰۃ کے ایمان ناکمل رہتا ہے۔ نمازیں ادا کرنا لیکن یہودی عامہ میں حصہ نہ لینا اور اس کے لئے اشیاء اور قربانی نہ کرنا فی الواقع ایمان کی نفی و انکار ہے۔ آپ نے فرمایا میں ان سے لڑوں گا جنہوں نے اس محصول کی ادائیگی سے انکار کیا ہے۔ حضرت عمرؓ نے بھی آپ کی اعلیٰ بصیرت اور اہل فیصلہ کی داد دی۔ اور واقعہً ایک خون ریز جنگ اس مقصد کے تحت لڑی گئی۔ مقام افسوس ہے کہ مابعدِ ماقول میں یہ لازمی محصول جو فلاحی مملکت کا سرمایہ قوت تھا اور جس کی تحصیل و تقسیم مملکت کے ذریعہ ہونی چاہئے تھی اختیار ہی بن کر رہ گیا اور اس کو ادا کرنے والے کے بغیر ایمان پر چھوڑ دیا گیا۔ مغرب کی معاشیات عدم مداخلت نے معاشی توازن پیدا کرنے کے لئے افراد کی روشن خیال خود طلبی پر اعتماد کیا تھا۔ اور اب اس چیز کو دنیا جانتی ہے کہ ان وجہات کے غلط مطالعہ نے کیا افرا تفری برپا کر رکھی ہے۔ خود طلبی ایسی روشن خیال ثابت نہیں ہو سکتی کہ انفرادی اور اجتماعی مفادات کسی من جانب اللہ انتظام سے ایک دوسرے کے موافق ہو جائیں۔ مسلمان مملکتوں نے جو زکوٰۃ کے معاملہ میں مسلمانوں کے ایمان پر اعتماد کیا تو وہ غلطی کی مرتکب ہوئیں۔ حکومت کے اختیار و قابو سے کل کر زائد سرمایہ بیت المال میں جمع نہ ہو سکا۔ اور بہت سے فلاح و بہبود کے منصوبے بھی انفرادی بغیر ایمان پر چھوڑ دیئے گئے۔ اسلام نے پیداائش و تقسیم دولت کے انتظام کی ذمہ داری حکومت پر عائد کی تھی۔ اسلامی حکومت کو ہمہ گیری حضرت بنیٰ بغیر اس کام کے کرنے کا حکم دیا گیا تھا۔ قانون سازی کا اہم مسئلہ حکومت کی مداخلت اور فرد کی آزادی دونوں کے حدود کے تعین کے لئے ہے۔ اسلام نے اس مسئلہ کو ایک دلنیز اور سہل العمل طریقہ پر حل کیا ہے۔ لیکن مسلمان مملکتوں نے خود اس بنیاد کو فحاش کر دیا۔ زکوٰۃ ایک محصول ہے جو سرمایہ پر عائد کیا جاتا ہے۔ یہ دولت کو ان حصوں میں گردش کرتا ہے جو اس کے زیادہ حاجت مند ہوتے ہیں۔ زکوٰۃ دولت کی ربط و پیما اجتماعی فلاح و بہبود کے ساتھ کرتی ہے۔ اور یہ اصول عدم مداخلت کی نقیض ہے۔ مسلمان مفکرین اور مشورہاء الحارحین غلط پاکیزگی اور عام خوشحالی کے لئے زکوٰۃ کی اہمیت کو تسلیم نہ کیے ہیں۔ یہاں حضرت شاہ ولی اللہؒ کی ایک عبارت پیش کی جاتی ہے جو اس کے ایک دلی صفت منظر تھے۔ فرماتے ہیں: "اس حقیقت کے سمجھنے میں کوئی سوچ نہیں نہ ہونا چاہئے کہ زکوٰۃ کا حکم دو مقصدوں کی تکمیل کے دیا گیا ہے؛ ایک تادیب نفس، اور دوسرے بے نواہی کے خلاف فراہمی اسباب۔ مال و دولت، بخل، خود غرضی، باہمی عناد، نفرت اور افتادہ متزل پیدا کرتی ہے۔ ان خرابیوں کا بہترین علاج مال و زر کی فیا خانہ بخشش و عطا ہے۔ اس سے بخل کا استیصال اور خود غرضی کا علاج ہوتا ہے۔ یہ معاشی رخنوں کو پر کرتی اور اس کی جگہ جذبہ رفاقت پیدا کرتی ہے۔ یہ رفاقت اعلیٰ اخلاقی کردار کا سنگ بنیاد بن جاتی ہے جب یہ نشہ پاتا ہے تو ایماندارانہ سلوک کے عادات کی پرورش کرتی ہے۔ رفتہ رفتہ لیکن یقین کے ساتھ یہ شریفانہ اوصاف انسان کو افراط برتری کا نمونہ اخلاق بنادیتے ہیں۔ اس کے معنی تادیب نفس کے ذریعہ اصلاح ذات کے ہیں۔"

زکوٰۃ قومی اور معاشرتی افلاس کے خلاف ایک نہایت مؤثر تدبیر ہے۔ کیونکہ ایک شہری بناد اس وقت تک محکم نہیں ہو سکتی جب تک کہ وہ کسی درست معاشی اساس پر استوار نہ ہو۔ ایک سو سائیل اپنے معاشی نظام ہی کے ذریعہ اپنے معاشی

کی ضرورتوں اور حاجتوں کا ان کی حیثیت کے مطابق انتظام کر سکتی ہے۔ وہ گداگروں کو پھیلنے سے روکتی ہے۔ کیونکہ نادار، معذور، ابلہ، یتیموں اور ایسے ہی محتاجوں کے دیگر تمام قبیل کی مناسب طریقہ پر نگہداشت کی جاتی ہے۔ اور انہیں بھیک مانگنے کی ذلت اور بے عزتی سے بچایا جاتا ہے۔ یہ مملکت ہی کا کام ہے اور اس کو ان لوگوں کی پرورش و پرداخت کا کفیل ہونا چاہیے۔ مگر یہ بوجھل ذمہ داری اسی وقت قابل اہمیتان طریقہ پر انجام دی جا سکتی ہے جبکہ حکومت کے معمولی ذرائع آمدنی کے ساتھ زکوٰۃ کی صورت میں ایک معتد بہ رقم دولت مندوں سے حاصل ہوتی رہے۔

قرآن نے چند ایسے حقوق کے نام گنائے ہیں جو زکوٰۃ کی رقم سے امداد و اعانت کے مستحق ہیں :

اِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفَقَرَاءِ وَ الْمَسْكِينِ وَ الْعَامِلِينَ خیرات غریب و مساکین کے لئے ہے اور ان کے لئے جو اس کام پر  
عَلَيْهَا ذَلُّ الْمُوَلَّغَةِ قُلُوبُهُمْ وَ فِي الرِّقَابِ وَ الْغَارِبِينَ مامور ہوں، اور ان کے لئے جو یدالایمان ہیں، اور ان کے لئے  
وَ فِي سَبِيلِ اللّٰهِ وَ ابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةٌ مِّنَ اللّٰهِ جو غلامی اور قرض میں ہیں، اور یہ راہ حق میں خرچ کرنے اور اسافر  
وَ اللّٰهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ؕ (التوبہ - ۶۰) کے لئے ہے، یہ خدا کا حکم ہے اور خدا جاننے والا اور حکمت والا ہے۔

غریب اور محتاج کے دو لفظ اس قدر جامع ہیں کہ ان تمام حالتوں کی ایک فہرست بنانا ناممکن ہو جائے گا۔ جن میں انسان ضروریات زندگی کے لئے اعانت کا خواستگار ہوتا ہے۔ حضرت عمرؓ نے محتاجوں کی قبیل میں نہ صرف ملازمت کے نااہل لوگوں کو بلکہ بے روزگاروں کو بھی ان میں شامل فرمایا ہے۔ یعنی ایسے لوگ جو کام کر سکتے ہیں لیکن جنہیں کام نہیں ملتا۔ ان میں سے ایک قسم خاص طور پر قابل ملاحظہ ہے۔ آنحضرتؐ انسانیت کو زبردست آزادی دلانے والے اور اس کے سخت آرزو مند تھے کہ غلامی کے رواج کو برخواست کر دیا جائے۔ آپؐ کا ارشاد ہے کہ کسی غلام کو آزاد کرنا انتہا درجہ قابل قدر عمل ہے۔ چونکہ قدیم تہذیبوں کا جملہ معاشی نظام غلامی کے رواج پر قائم تھا اس لئے بیک جنبش قلم اس کو ختم کرنا ناممکن تھا۔ چند اعمال کے ازکاب اور ترک فعل کے کفارہ میں بطور تدریج غلاموں کو آزاد کرنے کا حکم دیا گیا۔ غلاموں کے ساتھ رفق و ملاحظت کا سلوک کرنے کے لئے آقاؤں سے پرجوش اپیلیں کی گئیں لیکن اس اصول کی رُو سے کہ حکومت تمام اہم معاملات کو افراد آزادانہ حق قانون سازی کے ساتھ اپنے ہاتھ میں لے۔ مملکت پر یہ چیز بھی لازم کر دی ہے، کہ وہ اپنی آمدنی کا ایک حصہ غلاموں کی آزادی پر صرف کرے۔ حکومت کو اس شخص کی بھی اعانت کرنی چاہئے جو قرض میں گھبرا ہوا اور بدستھی سے اس حالِ نادر میں مبتلا ہو گیا ہو۔ غیر مستحق قرض داری سے رہائی بخشنا بھی حکومت کا ایک فرض ہے فی سبیل اللہ کی اصطلاح رفہ عامہ کے تمام اعمال پر حاوی ہے۔

محمد مظہر الدین صدیقی

## اسلامی تحریک اور اس کا پیدا کردہ ذہن

اسلامی فکر غلاطونی فلسفہ اور فوٹلاطونیت کی کامل تردید تھی سب سے پہلے اسلام نے یونانی ثنویت کا ابطال کر کے زندگی، عمل اور فکر کی وحدت کا اثبات کیا۔ اس نے علم ظاہر اور علم باطن میں کوئی تفریق نہیں کی۔ اندہ کسی فوق الحس عالم کا تعین پیش کیا۔ وہ احساسات و مدارکات کو عقل کے متافی نہیں قرار دیتا اور نہ عقل کو وجدان کی ضد ٹھہراتا ہے۔ قرآن میں یہ کہیں نہیں کہا گیا کہ کشف والہام کے ذریعہ حقائق اشیاء کی جستجو کرو۔ البتہ تفکر اور تدبیر کی بار بار ہدایت کی گئی جس سے معلوم ہوا، کہ کشفی اور الہامی علم لازماً معتبر نہیں ہوتا۔ دراصل جس چیز کو وجدان اور الہام وغیرہ کہا جاتا ہے، وہ انسانی عقل کی ایک ترقی یافتہ صورت ہے۔ اس لئے جس طرح عقل بغیر و لائل و براہین کے محض دعووں پر اکتفا نہیں کر سکتی، اسی طرح الہامی اور وجدانی انکشافات بھی دلیل و منطق سے مستغنی نہیں ہو سکتے جس عالم کو فوق الحس کہا جاتا ہے، وہ لطیف تر احساسات و تجربات کا عالم ہے اور یہ بھی فرد و احد سے متعلق نہیں، بلکہ عقول لطیفہ کا ایک مشترک عالم ہے۔ پھر یونانی ثنویت کے مزید ابطال میں اسلام نے روح اور مادہ کے تضاد کا بھی انکار کیا۔ اس کے نزدیک روحانی زندگی مادی زندگی کی ایک بہتر اور زیادہ ترقی یافتہ صورت ہے جس معاشرہ میں انسانی تعلقات زیادہ ہم آہنگ ہوں، سیاسی معاشی اور مذہبی طبقاتیت کی شدت نہ ہو اور احترام انسانی کا جذبہ لوگوں میں عملاً کار فرما ہو، وہی معاشرہ روحانی حیثیت سے زیادہ ترقی یافتہ ہوگا۔

اسلام نے زندگی کو لغت نہیں ایک خیر عظیم قرار دیا۔

حَلَّ مِنْ حَذَرٍ زَيْفَتِ اللّٰهُ الْاِخْوَةَ لِعِيَادِهِ مِنْ  
الطَّبِيبَةِ۔ (اعراف ۳۴)

اس طرح اس نے نوا غلاطونی فانی الہیت کا سارا فطرہ مسترد کر دیا کیونکہ اس نظریہ کی رُو سے سعادت انسانی کا دار و مدار اس پر ہے کہ آدمی دنیا ترک کر دے، ملائق سے گریز کرے اور زندگی کی نعمتوں سے کنارہ کش رہے۔ یہ اصل میں برہمت کے عقیدہ تروان کی ایک صوفیانہ شکل تھی، جس کو نوا غلاطونیت نے پیش کیا تھا۔ برہمت کے نزدیک چونکہ زندگی ایک لغت تھی، اس لئے اس سے بچے اور حقیقت سے ہمکنار ہونے کا ذریعہ اس کے نزدیک صرف یہ تھا کہ انسان ریاضات و عبادات کے ذریعہ نفس کشی کرے اور اعلیٰ زندگی میں حصہ لینے یا دنیا میں شرکت کرنے کے بجائے فکر و مراقبہ اور کشف باطنی کی کوششوں میں الجھا رہے۔ اس نظریہ کو نوا غلاطونیت نے فانی الہیت کا رنگ دے کر انسان کو عقل و فکر اور تجربی ذہنیت سے ہٹا کر وجدان اور کشف کی طرف متوجہ کر دیا۔



جس کا مقصد یہ تھا کہ آدمی ذاتی طور پر روحانی سکون حاصل کرتا رہے، خواہ گرد و پیش کی دنیا میں انسانیت یا مال ہو رہی ہو مگر اقدار کو کھل جا رہا ہو اور مساوات انسانی کی علامت مکذیب کی جاری ہو۔ بعد میں یہی فلسفہ اسلامی لباس پہن کر تصوف کی شکل میں نمودار ہوا۔ لیکن اسلام نے ان تمام صوفیانہ اور راہبانہ میلانات کی سختی سے مذمت کی۔ اس نے زندگی، دلوں حیات اور جہد للفقوۃ کا خیر مقدم کیا۔ اور بتایا کہ انسانی سعادت کا راز یہ نہیں، کہ آدمی ظاہر سے منہ موڑے اور باطن میں ڈوب جائے۔ بلکہ اس کو باطن میں غوطہ لگا کر ظاہر کی اصلاح پر متوجہ ہونا چاہئے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ساری جوانی عبادات میں گزار کر آخری عمر میں معاشرہ اور قوم کی اصلاح کی۔ یہ ہندومت کے فلسفہ حیات سے کتنا مختلف طرز عمل تھا جس کی تعلیم یہ ہے کہ آخری عمر میں انسان کو دنیا چھوڑ کر پہاڑوں اور جنگلوں میں ریاضات و عبادت کرنے چاہئیں۔ ہر تا بدھ گیا میں ایک درخت کے نیچے بستی مار کر بیٹھ گئے، کہ میں اس وقت تک جنبش نہیں کروں گا جب تک نور حقیقت مجھ پر منکشف نہ ہو جائے۔ لیکن حضور سرورِ دو عالم نے ایک جگہ جے رہنے کے بجائے ہجرت کا راستہ اختیار کیا۔ اور باطل کے خلاف صف آرا ہو کر حقانیت کی دنیا بدل دی۔ اس سے معلوم ہوا کہ اسلام سکون پر حرکت اور تغیر کو ترجیح دیتا ہے اور اس کی نظر میں کوئی حقیقت بنی بنائی موجود نہیں، جس سے انسان ہلکنار ہونے کی کوشش کرے۔ یا جس کی تجلیات کے مشاہدہ کے لئے وہ مراقبہ اور مجاہدہ میں مگرا رہے۔ بلکہ انسان اپنے عمل اور جہد و جد سے خود ہی حقیقت کی تعمیر و تشکیل کر سکتا ہے۔ بشرطیکہ وہ نگاہِ بغیرت سے گرد و پیش کی دنیا اور اپنے ماحول کا تجزیہ کرے اور تجربات تاریخ کی طرف سے اندہ عاجزانہ ہو۔ بلکہ جوئیات سے کلیات کی طرف بڑھ کر معاشرہ کی ترقی اور زوال کے عمومی قوانین تک پہنچ سکے۔

دوسرے الفاظ میں اسلام سکون روحانی کا مذہب نہیں، بلکہ حرکت کا ودانی اور عمل پیہم کا پیغام ہے۔ ہجرت اور جہاد اسلام کے دونوں اصل الاصول معرفت الہی کے صوفیانہ نظریہ سے ٹکراتے ہیں۔ کیونکہ معرفت پریش، عبادت، مراقبہ اور ذکر و فکر سے حاصل نہیں ہوتی، بلکہ انسانوں کی خدمت سے، ملک و قوم کی اصلاح سے اور انسانیت کو بلند تر اور ارفع سطح پر لے جانے کی کوشش سے۔ اسلام کے نزدیک اصل نیکی خدمتِ خلق ہے۔ اور اس کی اعلیٰ ترین شکل یہ ہے کہ آدمی اپنے معاشرہ کی اصلاح و تعمیر کرے۔ اسے اقدارِ وسیعہ کے جھنڈے سے نکال کر اقدارِ عالیہ کی طرف لائے۔ محروم الحقوق طبقات کو ان کے جائز حقوق دلوائے۔ مذہبی پیشوائیت، معاشی اجارہ داری اور سیاسی استبداد کو مٹا کر انسان کو انسان کی غلامی سے آزاد کرے۔ اور یہ اس وقت تک ممکن نہیں جب تک معاشرہ میں طبقاتی امتیازات اور معاشی اونچ نیچ باقی ہو۔ یا سیاسی اعدا ہی قوت ایک محدود طبقہ کے ہاتھوں میں مرکوز ہو۔ اسی لئے اسلام نے جہاد کو افضل العبادات قرار دیا ہے۔

وَجَاهِدْنَا وَاقِي سَبِيلِ اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ (آیہ ۷۵، سورہ ۲۹)، اللہ کے راستہ میں جہاد کرو جیسا کہ جہاد کا حق ہے۔

لیکن یہ جہاد اس کا نام نہیں کہ ہم تلوار لے کر غیر مسلموں پر چڑھ دوڑیں، خواہ غیر مسلم اقوام اخلاق اور انصاف میں ہم سے آگے ہوں یا ہوں خود اپنی اصلاح کے گھر کی نالیوں کو نظر انداز کر دیں، جہاد نفس انفرادی سے شروع ہوتا ہے۔ پھر معاشرہ اور قومی اصلاح کے دائرہ میں داخل ہوتا ہے۔ جب تک ہمارا اپنا گھر پاک و صاف نہ ہو، جب تک ہمارے اپنے معاشرہ میں معاشی عمل، سیاسی مساوات اور مذہبی ڈھنگ

کی کمی ہو، اس وقت ہمیں یہ حق کس طرح پہنچ سکتا ہے کہ ہم غیروں کی طرف مجاہد اٹھا کر دیکھیں۔ آج مسلمانوں کو سب سے پہلے اپنے خلاف جہاد کرنا ہو گا قبل اس کے کہ وہ دوسروں کے خلاف جہاد کا تصور کریں۔

مختصر یہ کہ اسلام فکر اور ذکر کے بجائے عمل کا پیغام لایا۔ معرفت الہی کے حقیقیانہ طریق کے بجائے . . . . .

. . . . . اس نے مجاہدانہ اور سپاہیانہ زندگی کی تلقین کی۔ اور وجدان والہام کی بے حقیقت کوششوں کی جگہ اس نے عقل، حسی اور تجربی طریق کار علم بلند کیا۔ وہ جزئیات تجربہ یا احساسات کو باطل نہیں ٹھہراتا اور مادی حسی تجربات کو عقلی بصیرت کے لئے ضروری قرار دیتا ہے۔ چنانچہ قرآن کریم کا ارشاد ہے،

اِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ اُولَٰئِكَ عِنْدَ مَا ت

مستقلاً۔ (بنی اسرائیل)

یعنی تمہاری آنکھ، کان اور دل سب کے بارے میں تم سے پرسش کی جائے گی۔

اسی طرح اس نے یہ بھی بتا دیا کہ ہر چیز کو یہاں تک کہ خدا کے کلام کو بھی عقل کے میزان میں تولد جاسکتا ہے اور انسان کسی چیز پر کچھ بوجے ایمان لانے پر مجبور نہیں:

وَالَّذِينَ اِذَا ذُكِّرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ لَمْ يَخِفُوْا وَاَعْلٰیٰهَا

یعنی مسلمان وہ ہیں کہ جب ان کے سامنے آیات الہی پیش کی جائیں

صَمًا وَعُمًیًّا نَّآ۔ (الفرقان ۲۴)

تو وہ ان پر اندھے بہرے ہو کر نہیں گرتے۔

یہ ایک ایسی عقلی آزادی کا اعلان تھا جس سے دنیا اب تک نا آشنا تھی۔ ایک ایسے زمانہ میں جبکہ نوافلاطونی تصوف کے تحت انسان کے مہل سے مہل و عداات اور بے اصل مکاشفات کو عقل و معانی قرار دیا گیا تھا۔ اسلام نے فکر و تدبر اور دیندارانہ تنقید کو اپنے مذہبی اصولوں میں شامل کیا۔ اسلام حسی اور تجربی طریق کار کا اس لئے بھی حامی تھا کہ اس کے بغیر اخلاقی زندگی کی تکمیل ممکن نہیں۔ روحانیت اور اخلاق کا سارا مواد یا نکل اسی طرح احساسات و تجربات کی زندگی پر مشتمل ہے جس طرح علم و عقل کا مواد۔ نوافلاطونی تصوف کے مطابق روحانیت کا کمالی یہ ہے کہ انسان احساسات و تجربات سے محرومی اختیار کر کے خالص نگی زندگی اور ریاضات و عبادات پر توجہ کرے اس کے برعکس اسلام کے نزدیک اخلاق کی تکمیل بغیر اس کے ممکن نہیں کہ انسان معاشرت و امتدین کے مشاغل میں پوری طرح شریک ہو کر جزئیات تجربہ سے مستفید ہو۔ پھر چونکہ معاشرہ کی زندگی افراد کے احساسات سے گہرا تعلق رکھتی ہے اس لئے حسی زندگی اسلامی تصور روحانیت کا ایک جز و لازم ہے۔ اسلام راہب نہیں پیدا کرنا چاہتا۔ جنہیں انسانوں کے احساسات و ضروریات کا کوئی پاس و لحاظ نہ ہو۔ وہ ایسے باطنی افراد پیدا کرنا چاہتا ہے جو معاشرہ میں رہ کر اس کی خرابیوں اور چامیوں کا تجربہ کریں۔ اور پھر اپنے دست و بازو کی قوت اور اعلیٰ تنظیم اور اجتماعی قابلیت سے تمدن کو برائیوں سے پاک کریں اور اسے اقدار عالیہ سے روشناس کریں۔ اس طرح اسلامی تحریک افلاطونی فکر اور عیسائی تصوف کے خلاف ایک زبردست ترقی عمل تھی۔

اس کا ایک اور ثبوت ہمیں اسلام کی اجتماعیت میں بھی ملتا ہے۔ اسلام سے پہلے افلاطونی فکر، نوافلاطونی فلسفہ اور عیسائی تصوف نے مل کر انسان پر مذہب، روحانیت اور اخلاق کا انفرادی تصور مسلط کر دیا تھا۔ یعنی یہ کہ ہر انسان اپنی نجات و سعادت خود غرضانہ طور پر

اور دوسرے انسانوں کی فلاح و صلاح سے بے تعلق ہو کر محض رسمی اور ظاہری عبادات، راہبانہ زندگی اور صوفیانہ خانقاہیت کے طریقہ سے حاصل کر سکتا ہے۔ اسلام نے بتایا کہ انسانی فلاح و سعادت معاشرہ اور اجتماع کی نوعیت پر منحصر ہے۔ اگر معاشرہ ہمیشہ مجموعی اور جماعت من حیث الکل غلط اصولوں اور غیر منصفانہ بنیادوں پر قائم ہو تو کوئی فرد محض اپنی ذاتی کوشش سے فلاح یا فتنہ نہیں بن سکتا۔ ایک فرد کی فلاح تمام افراد انسانی کی فلاح کے ساتھ وابستہ ہے۔ اور اشخاص کی سعادت کا دار و مدار معاشرہ کی خوبی و تقسیم پر ہے۔ دوسرے الفاظ میں ہماری ذاتی نجات کا انحصار اس پر ہے کہ تمام افراد معاشرہ کو نجات و سعادت کے وسائل حاصل ہوں۔ خود غرضاً طور پر تین تنہا اور دوسروں کی روحانی سعادت اور مادی فلاح کا خیال کئے بغیر کوئی فرد نہ نجات حاصل کر سکتا ہے اور نہ سعادت روحانی یا فلاح انسانی۔ اسلام نجات کو ایک منفی تصور قرار دیتا ہے۔ محض بُرائی سے بچنا کوئی بلند نصب العین نہیں۔ انسان کو ایجاباً حصول خیر کی کوشش کرنی چاہئے۔ اسلام فلاح کا مذہب ہے نجات کا نہیں۔ وہ زندگی کے بارے میں ایک ایجابی نقطہ نظر اختیار کرتا ہے اور کہتا ہے کہ انسان کا طبع نظر فلاح انسانی ہونی چاہئے۔ نہ کہ محض بچاؤ اور خود کی روحانی حفاظت۔ وہ روحانی تحفظ کو بڑی دی کی علامت قرار دیتا ہے۔ کیونکہ محض تحفظ یا بچاؤ خواہ روحانی ہو یا مادی کوئی حقیقت نہیں رکھتا۔ اس سے بلند تر نصب العین تو وسیع ذات اور تکمیل صفات ہے۔ جو صرف بچاؤ نہ ذہنیت اور توسعی قابلیت سے حاصل ہوتا ہے۔ لیکن یہاں پھر یہ نصب العین انفرادی نہیں بلکہ اجتماعی ہے۔ فرد تنہا کوئی حقیقت نہیں رکھتا۔ اس کی ساری اہمیت اور معنویت کا سرچشمہ ملت ہے۔ ملت ہی کی استواری مضبوطی تعمیر و ترمیم اور اصلاح و درستی کے ساتھ اس کی ذاتی ترقی وابستہ ہے خواہ یہ ترقی مادی ہو یا روحانی۔ اسلام نے

تخلقوا باخلاق اللہ اللہ کے صفات میں رنگ جاؤ

کی جو تعلیم دی ہے اس کا تعلق فرد سے نہیں جماعت سے ہے۔ وہ صرف اچھے پاکباز افراد پیدا کرنا نہیں چاہتا بلکہ ایک ستھرا اور پاکیزہ معاشرہ بھی۔ اور واقعہ یہ ہے کہ اچھے افراد صرف اچھے معاشرے میں پیدا ہو سکتے ہیں۔ خدا کی رحمت اس کی ربوبیت اس کی رزائی اور اس کی ہدایت و رہنمائی فرضیکہ تمام اعمالِ حسنہ معاشرہ کی بناوٹ اور تمدن کی بنیاد ترکیبی میں منعکس ہونے چاہئیں۔ تب ہی افراد بھی ان صفات کی جلوہ گاہ بن سکتے ہیں۔ اس خیال میں کوئی صداقت نہیں کہ افراد اچھے ہو جائیں تو معاشرہ خود بخود درست ہو جائیگا۔ بے شک اچھے افراد ہی اچھا معاشرہ پیدا کرتے ہیں لیکن شرط یہ ہے کہ وہ اپنی ذاتی سیرت کے حسن و جمال پر اکتانہ کریں۔ بلکہ پوری اجتماعی اور تمدنی زندگی کو اپنے نمونہ پر ڈھالنے کی کوشش کریں۔ ورنہ چند منتشر غیر منظم افراد کی نیکیوں اور حسن سیرت سے عام انسانوں کی زندگی میں کوئی تبدیلی نہیں پیدا ہو سکتی۔ اگر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم انفرادی تبلیغ پر قناعت فرماتے، ایک منظم جماعت نہ پیدا کرتے، اور پھر یہ جماعت اپنی متحدہ قوت اور جدوجہد سے سوشلسٹ کو منقلب نہ کر دیتی تو اسلام بھی عیسائیت کی طرح ایک انفرادی عقیدہ اور ذاتی نجات کا تصور بن جاتا۔ اور وہ کوئی معاشرہ اور ملت نہ پیدا کرتا۔ لیکن اسلام کوئی پرائیویٹ مذہب نہیں۔ وہ ایک اجتماعی دین ہے، ایک محسوس تہذیب ثقافت اور ایک مکمل معاشرہ ہے۔ اگر یہ صوفیوں کے مذہب کی طرح ایک شخصی عقیدہ کا اہم ہوتا محض تزکیہ نفس کی کوششوں سے عبارت ہوتا تو قرآن میں نہ زکوٰۃ کے احکام پائے جاتے نہ دولت کے خرچ اور تقسیم کے

بارے میں کوئی ہدایت ملتی، نہ ہی وارثوں، اقرباء اور پروردگیوں کے حقوق کا کوئی ذکر ہوتا، نہ جہاد و نفس، جہاد مال اور قتال فی سبیل اللہ کا اس میں کوئی حکم ہوتا نہ جنگ و صلح، دوستی و دشمنی اور بین الاقوامی معاہدات کے بارے میں قرآن اپنے موقف کی وضاحت کرتا، کیونکہ ان سب امور کا تعلق ایک معاشرہ اور منظم جماعت سے ہے، جو تمدن کی گاڑی کو چلانا اور تہذیب کے اقدار کو بدلنا چاہتی ہو۔

پھر اسلام ہی وہ مذہب تھا جس نے سب سے پہلے یہ سائنٹیفک تصور پیش کیا کہ کائنات عالم چند مقررہ قوانین و ضوابط کے مطابق چل رہی ہے اور کسی بے اصول اور بے آئین ہستی کی تخلیق نہیں، جو بلا کسی منظم ارادہ، مقصد اور بغیر کسی باضابطہ مشیت کے اسے حرکت دے رہا ہو۔ دوسرے الفاظ میں جدید سائنسی اور علمی زاویہ نگاہ جس کی رو سے حیات و کائنات کی تمام تبدیلیاں، تاریخ کے تمام انقلابات اور معاشرت و تمدن کے سارے متغیر نظام ہر اسباب و علل کے ایک سلسلہ کے تحت اور ایک خاص قانون اور ضابطہ کے مطابق ظہور پذیر ہوتے ہیں، اسلامی تعلیمات کی لازمی اور منطقی پیداوار ہے۔ اسلام سے پہلے خدا کا تصور تو موجود تھا مگر خدا کے قوانین کا تصور ناپید تھا۔ چنانچہ پہلے تو قرآن نے خدا اور اس کی کائنات کے بامقصد ہونے کا اعلان کیا:

وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَابَيْنَهُمَا إِلَّا هَدًى  
لِّوَارِدِنَا أَنْ نَخْتَلُفَ لَهُوَ الْاِتِّخَادُ نَا مَنْ لَّدُنَّا  
إِنَّا كُنَّا قَاطِعِينَ ه بَلْ نَقْذِرُ الْبَاطِلَ  
فِي الْيَمِّ نَحْنُ عَلَى الْبَاطِلِ  
فِيْدٌ مَّعَهُ فَادْهَوْا ذَاهِقُ۔ (انبیاء ۲۱)

اور ہم نے آسمان زمین اور اس کے درمیان جو کچھ ہے اس کو ہنسی  
ذائق میں نہیں پیدا کیا، اگر ہم محض لہو و لعب کے لئے اس کو بناتے تو  
ہمارے پاس اس کے اور طریقے بھی تھے، اصل بات یہ ہے کہ ہم میں کو باطل  
پر چھینک مارتے ہیں، اور باطل اسی دم یلما میٹ ہو جاتا ہے۔

اس آیت میں یہ صاف بتا دیا گیا ہے کہ واقعات کائنات یونہی بے مقصد اور بے ربط نہیں بلکہ ان کے اندر ایک خاص قانون کے مطابق حق کی فتح اور باطل کی شکست کا ظہور ہوتا ہے۔ اگر اس آیت پر گہری نظر سے غور کیا جائے تو معلوم ہو گا کہ خداوند تعالیٰ کائنات عالم کے حالات و واقعات کی ایک توجیہ بنا رہا ہے اور وہ یہ ہے کہ ان واقعات و تغیرات میں حق کا مسلسل ظہور ہوتا رہتا ہے یعنی جب پرانی سچائیاں مسخ ہو جاتی ہیں اور ان میں باطل کی آمیزش ہو جاتی ہے۔ تو خداوند تعالیٰ نئی سچائیوں کو سامنے لائے جن کے مقابلہ میں باطل دب جاتا ہے۔ اس طرح واقعات عالم ایک خاص قانون کے مطابق ظاہر ہوتے ہیں۔ یہ امر بھی قابل غور ہے کہ اس آیت سے پہلے کی آیات میں ان تاریخی حوادث کا ذکر کیا گیا ہے جن سے ظالم اور بدکار قوموں کی ہلاکت عمل میں آئی۔ چنانچہ ارشاد ہوتا ہے:

وَكَمْ قَصَمْنَا مِنْ قَرْيَةٍ كَانَتْ ظَالِمَةً وَأَنشَأْنَا  
مِنْ بَعْدِهَا قَوْمًا آخَرِينَ فَلَمَّا أَحْسَبُوا أَنَّ  
أَذَاهُمْ مِنْهَا يَرْكُفُونَ لَا تَرْكُفُوا وَارْجِعُوا إِلَى مَا  
تُوفَعُمْ فِيهِ وَمَسَاكِنُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَسْتَلُونَ، قَالُوا لَوْ طِغْنَا  
أَنَّا كُنَّا ظَالِمِينَ۔ فَمَا زِلْنَا تِلْكَ دَعْوَاهُمْ حَتَّى  
بَعَلْنَا هُمْ حَبِيدًا أَهْلًا مَدِينٍ۔ وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ

یہ ہم نے بہت سی بستیوں کو جہاں کے لوگ بڑے ظالم تھے توڑ پھوڑ کر  
برباد کر دیا اور ان کے بعد دوسرے لوگ اٹھا کھڑے کئے۔ تو جب  
ان ہلاک ہونے والوں نے ہمارے عذاب کی آہٹ پائی تو اس بستی  
سے بھاگے۔ ہم نے کہا بھاگو مت بلکہ اسی ساز و سامان دنیا کی طرف  
لوٹ جاؤ، جس سے تم ہمیشہ عشرت کے مزے لےتے تھے اور اپنے  
مکانوں کی طرف واپس جاؤ۔ انہوں نے کہا بے شک ہمیں خطا وار تھے

والا رعن وما لینہما لاعین  
 وہ لوگ برابر ہی کہتے رہے، یہاں تک کہ ہم نے ان کو ایسا برباد کر دیا جیسے  
 (انبیاء - رکوع ۲)  
 کئے ہوئے کھیت، اور ہم نے آسمان و زمین اور ان کے درمیان جوہر کہہ  
 ہے اسے ہنسی مذاق میں نہیں پیدا کیا۔

یہ کیا بات ہے کہ قرآن تاریخی انقلابات اور بدکردار قوموں کی تباہی کا ذکر کرتے ہوئے دھتے مضمون کا رخ اس طرف موڑ  
 دیتا ہے کہ ہم نے کائنات کو ہنسی مذاق میں نہیں پیدا کیا، بلکہ یہ سارا نظام ایک مقصد اور قانون کے تحت چل رہا ہے۔ کیا اس کا مطلب  
 سوائے اس کے اور کچھ ہو سکتا ہے کہ دنیا میں اعمال انسانی ایک سلسلہ اسباب و نتائج کے تحت رونما ہوتے ہیں اور زندگی کی  
 تمام تبدیلیاں اور تغیرات ایک اہل قانون کے تابع ہیں۔ کسی اندھی بہری مشیت کی تخلیق نہیں۔ اور نہ کسی ایسے خدا کی مرضی کا  
 نتیجہ ہیں جو ایک مطلق العنان فرمانروا کی طرح کسی اصول و قانون اور آئین کا پابند نہ ہو۔ بلکہ من مانے لوہر پر جو چلے کر گزرے۔  
 اس حقیقت کو قرآن نے ایک دو جگہ نہیں بے شمار مواقع پر بیان کیا ہے کہ اعمال انسانی کے اچھے اور بُرے نتائج ناگزیر ہیں۔  
 اور محض دعاؤں یا تمناؤں سے سلسلہ اسباب و علل کو نہیں بدلا جاسکتا۔ مثلاً وہ کہتا ہے:

لیس بامانتکم ولا امانی اهل الکتاب من  
 نہ تھا وہی آرزوؤں سے کچھ ہوتا ہے اور نہ اہل کتاب کی آرزوؤں سے  
 یعمل سوء یحزبه۔ (سورہ نساء ۱۱۱)  
 جو برا عمل کرے گا وہ اس کا نتیجہ ضرور پائے گا۔

یہ آیت خدا کا کیا تصور پیش کرتی ہے، یہی کہ خدا کو کسی قوم، ملت اور مذہب سے کوئی خاص نسبت و اُلفت نہیں۔ وہ نہ  
 کسی قوم کو اس کے اعمالِ حسد کے صلہ سے محروم رکھتا ہے اور نہ کسی مذہب و ملت کو بُرے اعمال کی پاداش سے بچاتا ہے۔ انسان  
 جیسے اسباب جمع کرے گا ویسے ہی نتائج سے دوچار ہوگا۔ کیا خدا کا یہ تصور ایک بے آئین فرمانروا کا تصور ہے کہ جو کسی قوم کو  
 اس کی بُرائیوں کے باوجود محض اس لئے پاداشِ عمل سے محفوظ رکھے کہ وہ اس کی نام لے لے۔ اور کسی قوم کو باوجود اعمالِ صالحہ  
 کے مبتلائے مصیبت کر دے۔ محض اس وجہ سے کہ وہ کسی خاص عقیدہ کی پابند نہیں۔ قرآن میں کہیں بھی کوئی ایسی بات نہیں کہی  
 گئی جس سے ایک مطلق العنان خدا کا تصور پیدا ہو۔ درحقیقت قرآن اس جدید سائنسی نظریہ کی بہ تمام و کمال حمایت کرتا ہے کہ مقررہ  
 اسباب ہمیشہ مقررہ نتائج پیدا کرتے ہیں اور اگر ہم حیات و کائنات میں کوئی مفید مطلب تبدیلی پیدا کرنا چاہیں تو ہمیں اس کے لئے مطلوبہ  
 اسباب پیدا اور فراہم کرنے ہوں گے۔ محض تمناؤں، دعاؤں یا بُزرگوں کی کرامات سے واقعاتِ ہنسی کا رخ نہیں بدل سکتا۔

یہی طرزِ خیال اس دعویٰ میں بھی ملتا ہے کہ اندھ کسی قوم کی حالت کو اس وقت تک نہیں بدلتا جب تک وہ قوم خود اپنی حالت

ان الله لا یغیر ما یقوم حقاً یغیر و اما یا فظہم۔ اللہ کسی قوم کی حالت نہیں بدلتا جب تک کہ وہ خود اپنی حالت نہ بدلے۔  
 یعنی تمام معاشرتی تبدیلیوں، سیاسی تغیرات اور معاشی اصلاحات کی علتِ فاعلہ خود انسان ہے۔ وہ جن اسباب کی تخلیق  
 کرے، جیسا معاشرہ قائم کرے گا، جس قسم کا سیاسی نظام بنائے گا اور جس ہیئتِ معاشی کے تحت زندگی بسر کرے گا اسی کے مطابق

اس کی قسمت تشکیل پائے گی۔ اگر اس کا سیاسی اور معاشی نظام عدل و انصاف اور اخوت کے اصولوں پر قائم نہ ہو۔ اگر اس کے معاشرہ میں حقوق یافتہ طبقات ساری دولت و ثروت پر قابض ہوں۔ اگر اس میں تعمیر و تخلیق اور خدمت کا جذبہ ناپید ہو تو ایسے معاشرہ میں برہمی انتشار اور بد نظمی کا پیدا ہونا ضروری ہے۔ اس کے برعکس اگر اس کا معاشی اور سیاسی نظام درست ہو۔ اگر اس میں مذہبی پیشوائی سیاسی اجارہ دار اور معاشی استعمار کے راستے مسدود ہوں تو یقیناً وہ معاشرہ مادی فلاح اور روحانی ترقی سے ہمکنار ہوگا۔ قرآن میں جہاں کہیں انبیائے سابقین اور ان کے ہم عصر مذہبی پیشواؤں، سیاسی لیڈروں اور باثروت طبقات کی باہمی آویزش کا حال بیان کیا گیا ہے اس کا مطلب اس کے سوا اور کچھ نہیں۔ اگر قرآن نے وضاحت سے کام نہیں لیا اور جدید اصطلاحات میں اپنے مفہوم کو نہیں بیان کیا۔ تو اس سے ہمارے اس نظریہ پر کوئی حرف نہیں آتا۔ کیونکہ قرآن کے مخاطب وہ لوگ تھے جو جدید اصطلاحات میں نہیں سونچتے تھے اور جن کی ذہنی اور علمی سطح ابھی تک بہت پست تھی۔ اس لئے قرآن نے طرز بیان اور اصطلاحات کے انتخاب میں ان کی رعایت کی لیکن اس کے بیانات کا منشا اور لپٹ باب یہی ہے کہ انسان اپنی قسمت کی تشکیل پر قادر ہے اور اس کے مستقبل کا دار و مدار اس کی ہیئت اجتماعی اور معاشرہ کی ساخت پر ہے نہ کہ افراد کے ذاتی عقائد و اعمال یا لوگوں کے شخصی کردار اور رجحانات پر۔ یہی وجہ تھی کہ قرآن نے مسلمانوں کو ہدایت کی کہ ان کے اندر ایک ایسی جماعت ہمیشہ موجود رہنی چاہئے جو معاشرہ کے سیاسی معاشی اور اخلاقی عوامل پر کڑی نظر رکھے اور جہاں کہیں اس کو عدل و دیانت، حق و صداقت اور انصاف کے اصولوں سے ہٹتا ہو یا نئے قور اقوم کے ارباب بست و کشاد کو اس کی طرف توجہ دلائے:

وَلتكن منكم ائمة يداہون الى الخیر و یامرون بالمعروف و ینہون عن المنکر۔ (آل عمران ۱۱۰)

تم میں ایک گروہ ایسا ہونا چاہئے جو نیکیوں کی طرف بلائے اور بُرائی سے بچنے کا حکم دے۔

ہمارے علماء اور موقیعے دین کے انفرادی تصور کے تحت اس آیت کے معنی یہ لئے ہیں کہ اہل علم اور علماء کو روزہ نماز اور عبادات کی تاکید کرتے رہنا چاہئے اور لوگوں کو فواحش و کبائر سے روکنا چاہئے۔ لیکن یہ اس کا ایک نہایت تنگ اور محدود مفہوم ہے۔ ہمیں قرآن کے ایک عمومی حکم کی اس طرح تفسیر کرنے کا کوئی حق نہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ جب ملت سیاسی انحطاط و انتشار میں مبتلا ہو، اس کا نظم معاشی ظلم و ستم کا آئینہ دار یا اس کی سیاست غلط روی پر مبنی ہو تو محض فواحش کو روکنے یا چند معروف نیکیوں اور عبادات کا حکم دیتے رہنے سے معاشرہ اور ہیئت سیاسی کو زوال سے نہیں بچایا جاسکتا۔ اسلام چونکہ ایک اجتماعی دین اور ایک مستقل معاشرہ ہے اس لئے وہ یہ گوارا نہیں کرتا کہ اس معاشرہ کی سیاسی معاشی اور اخلاقی ترکیب میں کیسا ہی بگاڑ پیدا ہو جائے، لیکن کوئی گروہ سامنے آکر اس کی ہیئت ترکیبی کو درست کرنے کی کوشش نہ کرے یا قوم کو ان خطرات سے متنبہ نہ کرے جن سے وہ گزر رہی ہو۔ اس لئے قرآن کہتا ہے کہ سوسائٹی میں ایسے باشندے اور پاکباز انسانوں کا وجود ضروری ہے جو اخلاقی جرأت سے کام لے کر وقت کے سیاسی اور معاشری خطرات سے قوم کو آگاہ کر دیں۔

مختصر یہ کہ اسلام ایک اجتماعی تحریک تھی۔ وجد و حال اور قیل و قال کا قصوف نہ تھا۔ مگر یہ جلد از تحریک جس نے ایک منظم

معاشرہ کی بنیاد رکھی۔ جس نے اپنے زمانہ کے نظم سیاسی اور معاشی اقتدار کو بدل دیا۔ جس نے انسان کو جمہوریت اور انفعال سے نکال کر ایک حقیقی قوتِ فاعل اور علیّ مؤثر بنا دیا جس نے نوظلاطی اور عیسائی تصوف کے اس خیال کی تردید کی کہ انسان ایک مجبور و بے بس ہستی ہے جو زمانہ اور سوسائٹی کی سختیوں اور کلفتوں کو دور کرنے سے قاصر ہے۔ اور زیادہ سے زیادہ یہ کر سکتا ہے کہ اپنے سکونِ نفس اور الہیانِ قلب کے لئے عالمِ خارجی سے مضمحل و موزکر روحانی تجلیات اور آسمانی مشاہدات میں منہمک ہو جائے جس نے بتایا کہ انسان اپنی عقل و بصیرت، جدوجہد اور فعالیت سے حالاتِ وقت کو بدل سکتا ہے۔ زمانہ کے رخ کو موڑ سکتا ہے اور اپنی تقدیر آپ بنا سکتا ہے، آج کیوں زوال و انحطاط میں مبتلا ہے اور کیوں اس کے پیروں میں اخلاق و دیانت سیاسی سمجھ بوجھ معاشی عدل و انصاف جراثیم رلے، احتسابِ نفس کی صلاحیت اور اظہارِ حق کی قوت کا فقدان ہے جبکہ غیر مسلم قوموں میں بھی صفاتِ آج سب سے زیادہ نمایاں ہیں۔ اس کا جواب تین چار الفاظ میں مختصراً یہ دیا جا سکتا ہے۔ ایک مطلق العنان بلکہ بے عنان خدا کا تصور، سیاسی زندگی میں ملوکیت اور اس کے پیدا کردہ غلامانہ میلانات مذہبی زندگی میں بدعت اور نوظلاطی تصوف کا داخلہ اور علمائے ظاہر کی بڑھتی ہوئی غفلت پرستی۔

## اسلام میں حیثیتِ نسواں

مصنفہ محمد مظہر الدین صاحب صدیقی

قیمت تین روپے

فقہ عمر

مترجمہ مولوی ابو یحییٰ امام خان صاحب

قیمت چار روپے

## اسلام اور رواداری

مصنفہ رئیس احمد صاحب جعفری

قیمت چھ روپے

## انکار ابنِ خلدون

مصنفہ مولانا محمد حنیف صاحب ندوی

قیمت تین روپے

طب العرب

مترجمہ حکیم سید علی احمد صاحب نیر و سہلی

قیمت چھ روپے

## اسلام اور مسئلہ زمین

مصنفہ پروفیسر محمود احمد

قیمت پچیس روپے

ملنے کا پتہ:- ادارہ ثقافتِ اسلامیہ - ۲ کلب روڈ - لاہور

محمد حنیف ندوی

انکارِ غزالی کی جھلکیاں

## ایمان اور اسلام کے اطلاقا

تین اہم نکات۔ اس بارے میں اچھا خاصہ اختلاف رائے ہے کہ لفظ اسلام و ایمان میں باہم ربط کیا ہے؟ کیا ایک ہی حقیقت کے یہ دو نام ہیں، یا ان دونوں میں کچھ فرق ہے۔ پھر اگر دونوں میں فرق ہے اور یہ جدا جدا معانی پر دلالت کرتے ہیں۔ تو کیا یہ بالکل ہی جدا جدا ہیں یا ربط و اتصال کی کوئی نہ کوئی صورت ان میں پائی جاتی ہے۔ اب طالب مکی نے اس مسئلہ پر جس انداز سے گفتگو کی ہے اس میں پریشان کن طوالت کے علاوہ سخت الجھاؤ بھی ہے۔ ہم اس کا ٹھیک ٹھیک تجزیہ کئے دیتے ہیں۔ جن لوگوں نے اس بحث پر نظر ڈالی ہے، وہ اس بات کی تائید کریں گے کہ دراصل یہاں تین نکتے ہیں جو وضاحت طلب ہیں:-

(۱) لغت میں ان دونوں لفظوں کا اطلاق کن معنوں میں ہوتا ہے۔

ظاہر ہے کہ اس حد تک بحث کا رنگ لغوی ہے۔

(۲) تشریحات میں ان کا اطلاق کن معانی پر ہوا ہے۔

بحث کی یہ نوعیت تفسیری انداز کی ہے۔

(۳) عند الشرح مومن کو علم کے بارے میں کیا حکم ہے۔

یہاں پہنچ کر گفتگو خالص فقہی پہلو اختیار کر لیتی ہے۔

اب ایک ایک نکتہ سے متعلق تفصیلات ملاحظہ ہوں:-

لغوی اطلاق۔ جہاں تک لغوی اطلاق کا تعلق ہے صحیح نقطہ نظر یہی ہے کہ ایمان تعبیر ہے تصدیق قلبی ہے۔

وما انت بمؤمن لنا۔ دیوسف ۱۱۷ اور آپ کو تو ہماری بات کا یقین آنے کا نہیں۔

اور اسلام بولا جاتا ہے تسلیم و رضا پر جس کا اظہار زبان و قلب سے بھی ممکن ہے اور اعضاء و جوارح سے بھی۔ لیکن تصدیق

دل کی کیفیتوں کے ساتھ خاص ہے۔

اس اعتبار سے اسلام کا مفہوم عام ہوا اور ایمان کا متعین اور مخصوص۔ کیونکہ اسلام کا اطلاق تو اقوال باللسان پر بھی

ہو سکتا ہے اور تصدیق یا ایمان پر بھی۔ اسی طرح اعمال و جوارح کی اس حرکت و جنبش پر بھی اس کا اطلاق ممکن ہے جس سے کہ اطاعت

و فرمانبرداری کا اظہار ہو۔ مگر ایمان کا لفظ اس کیفیت ہی پر بولا جائے گا جس کا تعلق دل کی تصدیق سے ہے۔ گویا ہر اسلام

ایمان تو ہے، لیکن ہر اسلام ضروری نہیں کہ ایمان کی خصوصیتوں سے بھی مستصف ہو۔ شرعی اطلاق کا تقاضا یہ ہے کہ کہیں تو



دو دونوں فطرتوں کو مترادف سمجھا جائے، کہیں مخالف اور کہیں متداخل۔

شرعی اصطلاح اور تراویف کی مثالیں۔ تراویف کی مثالیں ملاحظہ ہوں :-

فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين (تواریات۔ ۳۶)  
یا قوم ان كنتم امنتم بالله فعليه توكلوا ان كنتم مسلمين۔ (یونس۔ ۸۳)

سوا میں مبتی میں جتنے ایمان والے لوگ تھے ان کو تو ہم نے بستی سے نکال دیا اور ہم نے اس میں سوا مسلمانوں کے ایک گھر کے اور کوئی گھر پایا نہیں اگر تم اللہ پر ایمان رکھتے ہو تو شرط اسلام یہ ہے کہ اسی پر بھروسہ رکھو۔

حدیث میں ہے :-

بنی الاسلام علی خمس۔ اسلام کی بنیاد پانچ چیزوں پر رکھی گئی ہے

پھر ایک مرتبہ آپ سے ایمان کے بارہ میں دریافت کیا گیا۔ تو آپ نے انہیں پانچ چیزوں کا تذکرہ فرمایا۔

اختلاف کی مثال۔ ان دونوں میں اختلاف اور یہ دو الگ الگ حقیقتوں سے تعبیر ہیں۔ اس کے لئے اس آیت پر غور کیجئے :

قالت الاعراب آمنوا قل لن نؤمنوا ولكن قولوا طاسلنا۔ (حجرات۔ ۱۳)

عرب کے دیہاتی کہتے ہیں کہ ہم ایمان لائے، کہہ دیجئے کہ تم ایمان نہیں لائے، ہاں یوں کہو کہ مسلمان ہو گئے۔

ایک حدیث میں ہے :-

اعطی رجلاً عطاء و لم یعط الاخر فقال له سعد یا رسول الله ترک فلاناً لم تعط و هو مؤمن فقال صلى الله عليه وسلم او مسلم فاعاد عليه فاعاد رسول الله صلى الله عليه وسلم۔

آنحضرتؐ نے ایک شخص کو کچھ عطیہ دیا اور دوسرے کو نہ دیا۔ اس پر سعد نے کہا کہ یا رسول اللہ فلاں شخص کو آپ نے کچھ دیا نہیں ملا کہ وہ مؤمن ہے، آنحضرتؐ نے فرمایا کیا مسلمان ہے؟ انہوں نے نفع مومن کا اعادہ کیا اور آنحضرتؐ نے اس کے بارہ میں مسلمان ہی کا لفظ استعمال فرمایا۔

تداخل کی مثال۔ تداخل کے لئے مندرجہ ذیل ایک ہی مثال کافی ہوگی۔ آنحضرتؐ سے پوچھا گیا کہ :-

فقيل ای الاعمال افضل فقال صلى الله عليه وسلم، الايمان۔

اس پر آپ سے پوچھا گیا کہ بہترین عمل کونسا ہے، آپ نے فرمایا، اسلام، پھر دریافت کیا کہ اسلام میں کون بہترین ہے، فرمایا، ایمان۔

ان ہر سہ اطلاقات سے معلوم ہوا کہ اسلام و ایمان کے یہ معانی اصل میں ہیں۔ اور زبان و ادب اور شریعات میں

ان کا استعمال عام ہے۔

شرعی نقطہ نظر سے مومن و مسلم کا کیا حکم ہے؟ یہ بحث کہ خداوند مومن و مسلم کے بارہ میں کیا حکم ہے؟ تو اس کی دو قسمیں ہیں ایک حکم وہ ہے جس کا تعلق دنیا سے ہے، یعنی فتنہ و فتنائے نطفہ نظر سے اس کی کیا حیثیت ہوگی۔ اور ایک یہ کہ عقیقہ و آخرت میں اس کا کیا اثر پڑتا ہے۔ بر دست آخرت سے متعلق نطفہ، جو شخص اسلام کو قبول کرتا ہے وہ ایمان کی نعمت سے مالا مال ہو جائیگا، اور دوزخ کی

اگ سے ہمیشہ ہمیشہ کے لئے بچ جاتا ہے۔ جیسا کہ حدیث شریف میں ہے :-

خرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من ايمان - جس کے دل میں ذرہ برابر بھی ایمان ہو گا وہ آگ میں نہیں رہے گا

لیکن اس امر میں اختلاف ہے کہ کس مرتبہ کا اسلام یا ایمان باعث نجات ہو سکتا ہے۔

بعض لوگ تو اسے بالکل دل کا معاملہ قرار دیتے ہیں۔ بعض اس کے ساتھ ساتھ اقرار باللسان کو بھی ضروری ٹھہراتے ہیں۔

اور بعض کا کہنا ہے کہ صرف اقرار کافی نہیں۔ اس کے لئے اعمال و جوارح میں بھی جنبش ہونا چاہئے۔

پہلے اور دوسرے مرتبے کا اعلان - اس میں صحیح موقف یہ ہے کہ ایمان کے متعدد مراتب ہیں :-

پہلے مرتبہ کا ایمان یہ ہے کہ اس میں یہ تینوں صفات پائی جائیں۔ اور اس میں کوئی شبہ نہیں کہ ایسا شخص جنت کی نعمتوں سے

بہرہ مند ہونے کا پورا پورا استحقاق رکھتا ہے۔

دوسرے درجہ کا ایمان یہ ہے کہ اس میں تصدیق بالظہان اور اقرار باللسان تو ہو، لیکن تیسری شرط (یعنی اعمال) مکمل طور پر موجود

نہ ہو بلکہ زندگی کا ارتداد کچھ اس طرح ہو کہ نیکیوں کے ساتھ ساتھ بعض کباؤ کا ارتکاب بھی اس میں پایا جاتا ہے۔ معتزلہ کا کہنا ہے ایسا شخص

مخلد فی النار ہے۔ کیونکہ کبیر کے ارتکاب سے یہ حدود ایمان سے بہر آئینہ نکل گیا ہے۔ اگرچہ صرف کفر میں اس نے قدم نہیں رکھا گویا اس کا

مقام کفر و اسلام کے مین میں کہیں ہے ہم اس رائے سے متفق نہیں۔ کیوں نہیں؟ اس کی تفصیل آگے آئے گی۔

تیسرے درجہ کا ایمان - تیسرا درجہ یہ ہے کہ تصدیق قلبی اگرچہ پائی جائے اور اقرار باللسان بھی ہو لیکن اعمال کا صفحہ خالی ہو۔

ابو طالب کی نے اس کے بارہ میں بڑے غلو سے کام لیا ہے۔ اس کی یہ رائے ہے کہ ایمان بغیر اعمال کے نکل نہیں جوتا۔ اس لئے

مقبول نہیں۔ لطف یہ ہے کہ اس پر اس نے اجماع اُستوا حوالہ دیا ہے۔ اور جو دلیل پیش کی ہے اس سے خود اس کے مقصد کی تہدید ہوتی

ہے مثلاً اس کا استدلال اس طرح کی آیات سے ہے :-

الا الذين آمنوا وعملوا الصالحات - (معرصہ) - گروہ لوگ جو ایمان لائے اور انہوں نے نیک کام بھی کئے۔

مدا را استدلال یہ کہتے ہیں کہ یہاں صرف ایمان پر اکتفا نہیں کیا گیا۔ بلکہ اعمال صالحہ کو بھی ضروری سمجھا گیا ہے۔ حالانکہ یہی بات ان کے

خلاف جاتی ہے۔ کیونکہ اس سے صاف ظاہر ہے کہ اعمال اور شے ہیں اور ایمان اور شے۔

بغیر انکار کے قوتے تکفیر غلط ہے۔ اجماع کا نقل کرنا بھی صحیح نہیں، جب کہ آنحضرت کی یہ حدیث بھی بہتوں نے خود ہی

بیان کی ہے :-

لا تكفر احدًا الا بعد حجة لما اقر به - کوئی شخص کسی کی تکفیر نہ کرے جب تک کہ وہ اس چیز کا انکار نہ کرے۔

جس کا وہ اقرار کر چکا ہے۔

مزید برآں معتزلہ کی یہ اس مسئلہ میں تردید بھی کرتے ہیں کہ مرتکب کبیر و مخلد فی النار ہے۔ اور حالت یہ ہے کہ خود کچھ

کہتے ہیں اس سے بھی مترشح ہوتا ہے کہ ان کے مسلک اور معتزلہ کے مسلک میں کوئی فرق نہیں۔ کیونکہ اگر اعمال ضروری ہیں تو وہ

تصدیق قلب اور اقرار باللسان نجات کے لئے کافی نہیں۔ تو اس کا مطلب اس کے سوا کچھ ہے کہ وہ معتزلہ کی طرح اعمال کی اثر اندازیوں کو تسلیم کرتے ہیں۔ اور اگر ایسا نہیں ہے تب ہماری رائے کی تائید ہوتی ہے۔ مثلاً ایک شخص اگر اسلام کی حقانیت کا دل سے قائل ہے۔ اقرار باللسان کی توفیق بھی اس کو حاصل ہو جاتی ہے۔ لیکن یا تو تارک حلاوت ہے۔ یا زنا وغیرہ ایسے کبائر کا اس سے ارتکاب ہو جاتا ہے۔ اس صورت میں وہ ہی موقف اختیار کئے جاسکتے ہیں۔ یا تو ان کی رائے یہ ہوگی کہ ایسا شخص فاسق ہے اور ہمیشہ ہمیشہ کے لئے جہنم کا سزاوار ہے۔ اور یا یہ کہ تخلید فی النار کا حکم اس سے متعلق صحیح نہیں۔ پہلی صورت میں یہ رائے بعینہ معتزلہ کی رائے ہوگی۔ اور دوسری صورت میں اس کے یہ معنی ہونگے کہ یہ بھی اعمال کو ایمان کا نہ تو رکین رکین قرار دیتے ہیں اور نہ اس کے لئے اس کو ضروری شرط گردانتے ہیں، اور یہی ہم کہتے ہیں۔

اگر ابوطالب اس پر یہ کہیں کہ فاسق سے مراد ایسا شخص ہے کہ جس کو زندگی کی طویل العبد مہلتیں میسر ہوں مگر اس کے باوجود وہ مسلسل نماز نہ پڑھے۔ اور نہ دوسرے امور شرعیہ کو ادا ہی کرے۔ تو ہم اس سے پوچھیں گے کہ کتنی نمازوں کا ترک کسی شخص کو مستوجب مار ٹھراتا ہے۔ اور کتنی علی نافرمانیاں ایسی ہیں کہ جن پر خلود فی النار کا فتویٰ دیا جائے گا۔ ظاہر ہے کہ کوئی شخص بھی اس کی ٹھیک ٹھیک مقدار کا اندازہ نہیں لگا سکتا۔

چوتھے اور پانچویں درجہ کا ایمان۔ جو تھا درجہ یہ ہے کہ جہاں تک اسلام کی حقانیت کا تعلق ہے ایک شخص دل سے اس کا قائل ہے لیکن موت کے لئے اس کو نہ تو اس بات کی ہمت دی کہ یہ تصدیق زبان تک آسکے۔ اور نہ اس کا موقع ہی ملا کہ اسلامی احکام و نواہی پر عمل پیرا ہو سکے۔ اس درجہ میں اختلاف رائے ہے۔ جو لوگ اقرار باللسان کو ایمان کی ضروری شرط قرار دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک اس کی موت ایمان سے قبل ہوئی۔ لیکن ہم کہیں گے کہ یہ شخص تخلید فی النار کا مستحق نہیں ہے۔ کیونکہ اس کا دل ایمان کی یقین افروزیوں سے معمور ہے اور نجات کے لئے تصدیق قلبی ہی اصلی معیار ہے۔ چنانچہ حدیث میں ہے:-

يُخْرِجُ مِنَ النَّارِ مَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ مِنَ الْإِيمَانِ۔ جس کے دل میں ذرہ برابر بھی ایمان ہو گا وہ جہنم میں نہیں رہے گا۔ حدیث جبریل میں بھی سوائے تصدیق کے اور کسی چیز کو ایمان کی شرط نہیں ٹھہرایا گیا۔

پانچواں درجہ یہ ہے کہ کوئی شخص دل سے تو اسلام کی سچائیوں کو تسلیم کرتا ہے اور اقرار و عمل کی مہلتیں بھی اسے ملی ہیں لیکن جس طرح ایک شخص وجوب صلوات کا قائل ہونے کے باوجود نماز نہیں پڑھتا اسی طرح اس سے تساہل ہو گیا۔ اور یہ اقرار و عمل کی نعمت سے بالکل نہ ہو سکا۔ ہم کہتے ہیں کہ یہ شخص محمد فی النار نہیں۔ کیونکہ اصلی چیز ایمان ہے جس کا تعلق کہ تصدیق قلبی سے ہے اور یہ اس کے دل میں موجود ہے۔ نہ اقرار تو وہ اسی تصدیق کی ترجمانی سے تعبیر ہے۔ کوئی الگ اور مستقل بالذات حقیقت نہیں پھر جس طرح فعل واجب کے سلسلہ میں کوتاہی اور تساہل انکار و انہدام کا موجب نہیں ہو پاتا۔ اسی طرح تصدیق قلبی اگر زبان تک اثر انداز نہیں ہوتی تو اس سے یہ تصدیق باطل نہیں ہو جاتی اور نہ ایمان ہی معدوم ہوتا ہے۔

بعض لوگ قول و انتشار کو ایمان کا ایک رکن تسلیم کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک اقرار کی ہی حقیقت نہیں کہ وہ تصدیق

قلبی کا ترجمان ہے۔ بلکہ یہ ایک علیحدہ مغایہت اور التزام کا اظہار ہے جس پر کہ بہت سے مسائل متفرع ہوتے ہیں۔ ہمارے نزدیک پہلی رائے زیادہ صائب ہے۔ بعض مرحلے نے اس معاملہ میں بے حد غلو کیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ مطلقاً فی النار ہوتا تو دوسری بات ہے ایسا شخص مرے سے جہنم میں جائے گا ہی نہیں۔ کیونکہ مومن اگرچہ عامی اور گناہ گار ہو بہر حال نجات جائے گا۔ یہ عقیدہ غلط ہے۔ جیسا کہ آگے چل کر ہم بتائیں گے۔

چھٹے درجہ کی وضاحت۔ چھٹا درجہ یہ ہے کہ زبان سے تو توحید و رسالت کا اقرار کرے، لیکن دل ایمان کی چاشنی اور حلاوت سے محروم ہو۔ ایسا شخص آخرت و عقبیٰ کے نقطہ نظر سے تو قطعی کافر ہے۔ اور تخیلدار کا مستحق ہے۔ لیکن امور دنیا میں چونکہ ائمہ اسلام اور قاضی یہ نہیں جانتے کہ اس کے دل میں کیا ہے۔ لہذا اس کو مسلمان ہی سمجھا جائے گا۔ اور اسی حسن ظن کی بنا پر اس سے معاملہ کیا جائے گا۔ یعنی سمجھایا جائے گا کہ اس نے زبان سے جو اقرار کیا ہے۔ تو وہ یوں ہی نہیں۔ ضرور اس کے دل میں اسلام کی سخاوت موجزن ہوگی۔

لیکن ایک صورت یہ بھی ہے کہ ایک ایسا ہی شخص جس کے دل میں ایمان کی حقیقت موجود نہیں ہے اور بظاہر مسلمان ہے۔ اتفاق سے اس کا کوئی قوی مرحا تھا۔ اور بحیثیت وارث کے اس کے ہاتھ بہت بڑی جائداد آجاتی ہے۔ اب یہ کہتا ہے کہ گو میں پہلے مسلمان نہیں تھا مگر اب پورا پورا مسلمان ہوں۔ اسی طرح ایسا ہی شخص کسی مسلمان عورت سے نکاح کر لیتا ہے۔ اور اس کے بعد یہ فی الواقع اسلام کو ایک سچا دین سمجھنے لگتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ ایسی صورت میں اسے جائداد لوٹا دینا چاہئے۔ نکاح کا اعادہ کرنا چاہئے یا نہیں۔ اس میں دو رائیں ہیں۔ ایک یہ کہ احکام شرع کا تعلق ظاہر سے ہے۔ اس لئے اگر ظاہر کی طرف سے المینان ہے تو ان کو باطن بھی نافذ ہی سمجھا جائیگا۔ دوسری رائے یہ ہے کہ دوسرے کے حق میں تو ظاہر اور باطن اس بنا پر ان کو نافذ نہ ہرانا درست ہے کہ کوئی شخص بھی دوسروں کی قلبی کیفیت سے واقف نہیں۔ لیکن یہ جائز نہیں کہ اپنے نفاق پر مطلع ہوتے ہوئے بھی کوئی شخص ان احکام کو اپنے حق میں ظاہر اور باطن جائز تسلیم کرے۔ لہذا صحیح موقف یہی ہے کہ ایسا شخص جائداد واپس کر دے اور نکاح کا اعادہ کرے۔ کیونکہ وہ خوب جانتا ہے کہ جس وقت مورث مرا ہے اس وقت یہ مومن نہیں تھا۔ اسی طرح جس وقت اس نے ایک مسئلہ سے نکاح کیا تھا۔ اس وقت اس کا دل اسلام پر مطمئن نہیں تھا۔ یہی مسلک صحیح ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت حذیفہ منافقین کے جنازوں میں شرکت نہیں کرتے تھے اور حضرت عسکری جب حضرت حذیفہ کسی کے نماز جنازہ میں شریک نہ ہوں تو شریک نہیں ہوتے تھے۔ نماز اگرچہ عبادات سے ہے لیکن اس کا تعلق ہر حال ظواہر ہی سے ہے۔ اس لئے اس کو منافقین کے حق میں درست نہیں سمجھا گیا۔ نماز ہی کی طرح مال حرام سے احتراز بھی منجملہ ان احکام کے ہے کہ جن کی رعایت رکھنا بہت ضروری ہے۔ جیسا کہ آنحضرتؐ کا ارشاد ہے:-

طلب الحلال فریضة بعد الفریضة۔ حلال کی طلب و جستجو دوسرے فرائض کے ساتھ ساتھ ایک فریضہ ہے۔

سوال یہ ہے کہ مرحلہ کو کس بنا پر غلط فہمی پیدا ہوئی۔ اور انہوں نے کیوں تنہا ایمان کو نجات کے لئے کافی سمجھا؟ غالباً ان کے پیش نظر مندرجہ ذیل آیات کا عموم ہے:-

فمن یؤمن بربہ فلا یخاف یخصاً ولا یزعجہم احد (۱) جو شخص بھی اپنے رب پر ایمان لائے گا اس کو نہ کسی نقصان کا ڈر ہوگا اور نہ زور و زور ظلم کا۔

اور جو لوگ اللہ پر ایمان لائے اور اس کے رسولوں کو تسلیم کیا یہ لوگ درحقیقت صدیق ہیں۔

جو شخص نیک عمل لے کر حاضر ہوگا تو اس کو اس سے بہتر صلہ ملے گا، اور ایسے لوگ خوف و خطر سے بھی امن میں ہونگے۔

وَالَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَاللَّهُ هُمُ الصَّادِقُونَ۔ (حدید-۱۹)

من جاء باحسنة فله خير منها، وهم من فزع يومئذ آمنون۔ (نمل-۵۹)

لیکن ان عموماً سے استدلال کرنا اس لئے صحیح نہیں ہے کہ قرآن نے جہاں جہاں ایمان کا ذکر کیا ہے وہاں اس کے متضاد میں اصل پہلے سے داخل ہے۔ قرآن کی ان متعدد آیات و احادیث سے اس کی تائید ہوتی ہے جن میں عذاب اور اس کی نوعیت و مقدار پر روشنی ڈالی گئی ہے۔

مثلاً ابی ابی یہ حدیث بیان کی گئی ہے :-

يُخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الایمان۔ جس کے دل میں ذرہ برابر بھی ایمان ہوگا وہ جہنم میں نہیں رہے گا۔ اب اگر یہ مفروضہ صحیح ہو کہ مومن سرے سے جہنم میں داخل ہی نہیں ہو پائیں گے۔ تو یہ نکلنا کیسا؟ اور نہ رہنا کیسا؟ قرآن میں ہے :-

ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء۔ (نساء-۴۸)

اس میں استغفار سے صاف معلوم ہو رہا ہے کہ کچھ لوگ ایسے ہیں جو جہنم میں جائیں گے۔ اگرچہ آخر میں ان کی مغفرت عمل میں لائی جائیگی دوسری جگہ فرمایا :-

الا ان الظالمين في عذاب مقيم۔ (شوری-۴۴)

جان لو کہ ظالم قطعاً ہمیشہ کے عذاب میں رہیں گے۔ یہاں ظاہر ہے ظالم سے مراد کافر ہی نہیں، نام نہاد مسلمان بھی ہیں۔

ایک آیت میں ہے :-

ومن حاصر بالنیة فکبت وجہہ فی النار۔ (نمل-۱۹)

اور جو بڑیاں لیکر آئیے وہ اندر سے منہ جہنم میں دھکیں دئے جائیں گے زیادہ ملاحظہ سے یہ مفہوم اس آیت میں وارد ہوا ہے :-

وان منکم الا واردھا۔ (مریم-۶۱)

اور تم میں کے ہر ایک کو اس میں وارد ہونا ہے۔ اس سے قطعاً بندوں معلوم ہوتا ہے کہ ہر شخص کو اپنے گناہوں کی پاداش میں ایک دفعہ تو جہنم میں جانا ہی ہوگا۔

یہ دونوں انداز کی آیات کا ایک تناسب ہے۔ ان میں تطبیق کی یہی شکل نظر آتی ہے کہ دونوں طرح کے عموماً پر کلیتہً بھروسہ نہ کیا جائے۔ بلکہ ان میں تخصیصات کو بہر ائینہ مقدم کرنا جائے۔ اسی طرح کے عموماً کو دیکھ کر اشعری اور بعض متکلمین اس نتیجہ پر پہنچے کہ اس نسخ کے عموماً کا اعتبار نہیں۔ اور تنہا ان پر استدلال کی عمارت نہیں اٹھانا چاہئے۔ بلکہ دیکھنا یہ چاہئے کہ دوسرے قرائن سے

کن معنوں کی تعیین ہوتی ہے۔

معتزلہ کی غلطی۔ جس طرح مرحمت عموماً بالاختصاص سے ٹھوکر کھائی ہے، اسی طرح معتزلہ نے یہ کہہ کر ٹھوکر کھائی ہے کہ کباؤ کا مرکب مخلد فی النار ہے۔ ان کا مدار استدلال ان آیات پر ہے :-

وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ  
سَيَجْعَلُ اللَّهُ لَهُمْ مَخْرَجًا (طہ - ۷۹)

وَالْعَصْرُ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خَسِرٍ، إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ (العصر - ۱)

وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَأَنَّ لَهُ نَاجِيَةً مِّنْ جَهَنَّمَ (جن - ۲۳)  
وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاءُ جَهَنَّمَ نَدًّا أَوْ فِجَاءً (نساء - ۹۳)

لیکن اگر پورے قرآن پر نظر ڈالیں تو معلوم ہوگا کہ ان عموماً میں بھی تخصیصات کا ملحوظ رکھنا ضروری ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کا

واضح ارشاد ہے :-

وَيَغْفِرْ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ (نساء - ۳۸) ہاں سوا جو گناہ جس کو چاہے معاف کر دے۔

یعنی شرک کے علاوہ ہر ہر مصیبت کو معاف کر دینے کا اسے اختیار ہے۔

پھر جب اعمال کے بارہ میں اللہ تعالیٰ کی تصریحات اس قبیل کی ہیں کہ :-

إِنَّا لَا نَضِيعُ الْجُحُومَ فِي الْخَنَازِجِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ (کہف - ۳۰)

إِنَّا لَا نَضِيعُ الْجُحُومَ فِي الْخَنَازِجِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ (توبہ - ۱۲۰)

تو یہ کیونکر ممکن ہے کہ ایک کبیرہ کے ازکاب سے وہ نفس ایمان اور دوسری تمام نیکیوں کو برباد کر دے۔

اس پوری بحث سے معلوم ہوا کہ اصل ایمان یعنی تصدیق بنان اور قلبی اطمینان کا نام ہے۔ لیکن اگر یہ مفروضہ صحیح ہے تو پھر

سلف کے اس قول کا کیا مطلب ہے :-

الایمان عقد قول وعمل۔ ایمان معاہدہ اقرار اور عمل سے تعبیر ہے۔

جواب یہ ہے کہ ایمان مقصود مکملات کا بیان کرتا ہے؟ حقیقت ایمان اگرچہ یہی ہے کہ انسان دل میں اسلام کے بنیادی و

اساسی عقائد کی سچائی کو تسلیم کرنا ہو تاہم اس ایمان کی جن اجزاء سے تکمیل ہوتی ہے ان میں اقرار اور عمل بھی داخل ہے۔ اس کے

یوں سمجھنے کی کوشش کیجئے کہ اگر کوئی شخص مثلاً یہ کہے کہ سر اور ہاتھ پاؤں انسانیت کا جز ہیں، تو اس کا مقصد ہرگز یہ نہیں ہوتا

کہ ہاتھ پاؤں اور سر ایک ہی مرتبہ کے اجزاء ہیں۔ کیونکہ سر کے بغیر تو کسی زندہ انسان کا تصور ہی نہیں کیا جاسکتا جبکہ یہ عین

مکن ہے کہ ایک شخص زندہ ہو اور اس کے ہاتھ پاؤں کٹے ہوئے ہوں۔ اس مثال کی روشنی میں ایمان کو بمنزلہ سر اور اقرار و عمل کو اس کے ضروری اعضاء و جوارح قرار دیجئے۔

یہی مطلب ہے اس حدیث کا :-

۱۔ یزنی الزانی وہ مؤمن۔ زانی ایمان کی حالت میں زنا کا انکار نہیں کرتا۔

۲۔ اس وقت ایمان کا ایمان ۵ نہیں ہوتا اور اتمام کی اس سطح پر قائل نہیں ہوتا کہ اس کو اس طرح کے گناہ سے روک دے۔ اس پر دیں یہ ہے کہ صحابہ نے کبھی بھی زانی کو معتزلہ کی طرح محدود یا ان سے خارج تصور نہیں کیا۔ یہی نہیں بلکہ ہمیشہ اس کو مسلمان سمجھا ہے۔ اور مسلمان ہی سمجھ کر اس کو سزا بھی دی ہے۔ ورنہ سزا و تعزیر کے استحقاق کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

## مطبوعات بزم اقبال

مجلہ اقبال۔ مدیر :- ایم۔ ایم شریف۔ بشیر احمد ڈار

سہ ماہی اشاعت۔ دو انگریزی اور دو اردو شماروں میں قیمت سالانہ دس روپے۔ صرف اردو یا انگریزی شمارے پانچ روپے کے

۵ . . . . . میٹا فرکس آف پریشیا۔ (انگریزی) مصنف علامہ اقبالؒ

۵ . . . . . ذکر اقبالؒ مصنف مولانا عبد المجید سالک

۱۲ . . . . . اقبالؒ اور ملا۔ مصنف ڈاکٹر خلیفہ عبد الحکیم

۱۴ . . . . . مکاتیب اقبالؒ بنام خان محمد نیاز الدین خاں مرحوم

۱۴ . . . . . تقاریر یوم اقبالؒ ۱۹۵۴ء

۸ . . . . . علامہ اقبالؒ مترجمہ صوفی غلام مصطفیٰ تبسم

ملنے کا پتہ

سکرٹری بزم اقبال و مجلس ترقی ادب۔ ۲ نرسنگہ داس گارڈن کلب۔ لاہور

جناب حسن مفتی ندوی

# اسلام کیا ہے؟

ایک انگریز مصنف نے مفکر کے علمی نام سے ایک قابل قدر کتاب شائع کی ہے جس کے ایک حصہ کا ترجمہ پیش کیا جا رہا ہے۔  
اس میں مصنف نے لفظ "دین" کی تشریح نہایت اچھے انداز میں کی ہے۔

اسلام کیا ہے؟

عام طور پر سطحی جواب تو اس کا یہی دیا جاتا ہے کہ "دنیا کے پانچ بڑے اور زندہ مذاہب میں سے ایک مذہب ہے اور اس کے علاوہ دوسرے بڑے مذاہب یہودیت، مسیحیت، ہندومت اور بدھ مت ہیں۔" اس جواب کی ساخت بتاتی ہے کہ مذہب کے معنی ہیں "نظام عقیدہ و عبادت"۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ اسلام کا دائرہ صرف "نظام عقیدہ و عبادت" ہی کی حد تک محدود نہیں ہے۔ وہ مسیحیت کی طرح امور مملکت سے مستغنی ہو کر کسی قیصر کے حق میں دستبردار نہیں ہو جاتا، بلکہ خلافت کے نام سے اپنی ایک عالمگیر سیاسی حاکمیت خود قائم کرنا چاہتا ہے۔ وہ ہندومت کی طرح اپنے والستگان و امن کو کسی دوسری معاشیات سے رشتہ جوڑنے کے لئے آزاد نہیں چھوڑتا۔ بلکہ خود اپنا ایک نظام معیشت ان پر نافذ کرتا ہے جس کے اندر سود خواری و ربا کی مطلق کوئی گنجائش نہیں۔ وہ یہودیت کی طرح صرف ایک ہی قوم (نسل) کے فلاح و بہبود کی فکر نہیں رکھتا بلکہ عالمگیر ہے اور اپنی بین الاقوامیت پر اسے اصرار ہے۔ وہ بدھ مت کی طرح اپنی فوجی قوت کے استعمال سے منع بھی نہیں کرتا بلکہ اجازت دیتا ہے۔ اور فوجی نظم و نظام اور اس کے استعمال کے اصول و قوانین عطا کرتا ہے۔

لہذا معلوم ہوا کہ وہ صرف "نظام عقیدہ و عبادت" ہی نہیں ہے۔ بلکہ نظام سیاسی بھی ہے نظام معاشی بھی، نظام مالی بھی ہے اور نظام عسکری بھی۔ پس معلوم ہوا کہ اسلام انگریزی لفظ "ریجن" کے مفہوم میں صرف "مذہب" نہیں ہے۔ جیسا کہ عام طور پر اس لفظ کا مفہوم سمجھا جاتا ہے، بلکہ وہ اس سے زیادہ وسیع چیز ہے۔

اچھا تو کیا یہ کہا جاسکتا ہے کہ "اسلام ایک قانون ہے؟"۔ یہاں قانون کے معنی ہیں "ضابطہ و اعمال؟" جی ہاں اسلام ایک ضابطہ و حیات ہے۔ بایں مفہوم کہ "زندگی کے لئے، زندگی کے تمام مراحل و منازل اور تمام احوال و اشکال کے لئے، قواعد و ضوابط کا ایک مجموعہ عطا کرتا ہے۔ لیکن وہ ایسی مدد و تقیم نہیں جاتا، بلکہ ضابطہ و حیات کے ساتھ ساتھ



ایک فلسفہ حیات بھی عطا کرتا ہے۔ ایک خصوصی طرز فکر کا مبلغ بھی ہے۔ مزید برآں اپنے فلسفے، اپنے قانون، اپنی منطق اور اپنی نفسیات کو رو بہ عمل لانے کے لئے اپنی مادی اور اخلاقی اقدار کی تخلیق بھی کرتا ہے۔ لہذا یہ کہنا صحیح نہ ہوگا کہ اسلام صرف ایک قانون ہے۔

اچھا تو کیا "اسلام کوئی فلسفہ ہے؟" فلسفے کے معنی یہ ہیں کہ "ماہیت حق (ULTIMATE REALITY) کی تلاش و تجسس کے لئے خاصہ صی طریقے اختیار کئے جائیں اور ان طریقوں سے اس وجود حقیقی کا تصور قائم کیا جائے۔" تو یہ واقعہ ہے کہ اسلام اس وجود حقیقی یا حقیقتِ آخری تک پہنچنے کے لئے واضح اور متعین طریقے سکھاتا ہے اور اس حقیقتِ آخری کے متعلق اپنا ایک جامع تصور بھی رکھتا ہے۔ تاہم یہ نہیں کہا جاسکتا کہ اسلام فقط ایک فلسفہ ہے۔ اسلام نے ایک ثقافت (کلچر) اور ایک تہذیب (سویلزیشن) کی بھی تخلیق کی ہے جس کی بنیاد اس کے اپنے مخصوص فلسفے پر ہے۔ مگر اسلام کے ان مادی مظاہر کو اس کے فکری نظریات و تصورات سے یا اس کے روحانی تجربات و عمل سے جدا نہیں کیا جاسکتا۔

اچھا اگر اسلام کوئی ایسا ہی جامع نظریہ ہے جو مذہب پر بھی حاوی ہے اور قانون پر بھی اور فلسفے پر بھی، تو کیا ہم اس کے لئے جرمن زبان کی اصطلاح استعمال کر سکتے ہیں جو اپنی وسعت مفہوم اور ہمہ گیری کی وجہ سے اب دوسری زبانوں میں بھی جوں کی توں استعمال ہونے لگی ہے، یعنی کیا ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اسلام "ویلٹا نشا اونگ" (WELT'ANSCHAUUNG) ہے؟ اس جرمن اصطلاح کے لفظی معنی ہیں "عالمی نظریہ" اور اصطلاحی طور پر یہ لفظ حاوی ہے مذہبی نظریے پر بھی، سیاسی نظریے پر بھی، معاشی نظریے پر بھی، اور اس نظریے پر بھی جو آرٹ سے متعلق ہو۔ تو عرض یہ ہے کہ نہیں، اسلام اس غیر معمولی تصور سے بھی زیادہ عظیم الشان ہے۔ اسلام کا نقطہ نظر صرف "حیاتِ دنیوی" ہی سے تعلق نہیں رکھتا، "حیاتِ اخروی" سے بھی تعلق رکھتا ہے بلکہ حیاتِ اخروی پر تو اور بھی زیادہ زور دیتا ہے۔ اسلام کا نظریہ حیات اس کے نظریہ حیات سے کم محکم نہیں ہے "ویلٹا نشا اونگ" کے دائرہ میں حیات کے صرف وہی تصورات داخل ہیں جو دنیاوی نقطہ نظر پر اثر انداز ہوتے ہوں یعنی اس کا کوئی تعلق ان مسائل سے نہیں ہے جو عقلی تھے ہیں بعد جن کی دنیاوی اعتبار سے کوئی اہمیت نہیں۔ اسی لئے ویٹا نشا اونگ کا انطباق دنیاوی نظریات پر ہوتا ہے۔ جیسے کمیونزم، فاشیزم، نازی ازم اور کمیونزم۔ اور ظاہر ہے کہ یہ سب کے سب مادی زندگی تک محدود ہیں۔ ان کو دلچسپی اگر صفاتِ الہیہ سے یا عالمِ طاہر سے یا مسائلِ جنت و جہنم سے کچھ ہے بھی تو صرف اس لئے ہے کہ ان تصورات کا دنیاوی زندگی پر کچھ اثر پڑتا ہے۔ لیکن اسلام کی نظر میں موت ایک منزل ہے انسانیت کے ارتقائی۔ اسلامی نظریات میں شہادت (کسی نصب العین کی نہا طر قریب جو جانا، اور صوفیانہ روحانی مشاہدہ حق (MYSTIC REALIZATION OF GOD) نہ صرف ایک بنیاد خود مقصود ہیں بلکہ حیاتِ فانی کے معاملات و امور سے زیادہ عظیم و اہم ہیں۔ اس کے علاوہ اگرچہ ویٹا نشا اونگ نظریاتِ عالمی زمانہ کی ہے مگر یہ تو مشکوک ہے کہ وہ ان نظریات کو رو بہ عمل لانے کے لئے کسی واقعی نظم و نظام کے نصب قیام سے بھی تعلق رکھتا ہے اور ان مسائل پر اور ہے کہ وہ ویٹا نشا اونگ کے مادی نقطہ نظر کے نظام کے اصول (کائنات کا ۱۲ اصول، روح کا ۱۲ اصول، انسان کا ۱۲ اصول، کائنات کا ۱۲ اصول) سے

کچھ الگ کر لیا جائے۔ اس لئے کہ تنظیم اور اس تنظیم کا عمل دخل اور اس کے محسوس نتائج و اثرات، ویلٹا نشاؤنگ کے احاطے میں بالکل نہیں آتے۔ مگر اسلام اس کے برخلاف اپنے ادارات پر بھی اسی طرح عادی ہے جس طرح اس ذہنی و فکری اور اخلاقی و روحانی نقطہ نگاہ پر عادی ہے جو ان ادارات کی ترمیم کا فرما ہوتا ہے لہذا یہ کہنا ہرگز درست نہ ہوگا کہ اسلام بس ایک ویلٹا نشاؤنگ ہے۔ اسلام اس سے زیادہ وسیع چیز ہے۔

اچھا اگر اسلام عادی ہے اپنے تمام اصولوں پر بھی اور تمام ادارات پر بھی، تو کیا ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اسلام ایک نظام معیشت اور نظام الاقتصاد ہے؟۔ یہاں نظام معیشت کے معنی ہیں "اصول و اعمال کا ایک ایسا نظام اجتماعی جو کسی منظم انسانی معاشرے کے اندر پیداوار و اشیائے ضرورت کے صرف کو اپنے کنٹرول میں رکھتا ہو؟۔ تو یقیناً اسلام ان معنوں میں ایک نظام معیشت ہے کیونکہ وہ ان تمام اقدار و اصول کو جن پر کسی نظام معیشت کی اساس اور اس کے عمل کی بنیاد ہوتی ہے۔ مجرد و مادی، ایجابی اور سلبی تمام صورتوں میں اپنے کنٹرول کے اندر رکھتا ہے۔ پھر بھی اسلام اگرچہ نظام معیشت ہے، مگر صرف نظام معیشت نہیں ہے، وہ نظام عقیدہ و عبادت بھی ہے اور تنظیم مملکت کا ایک ایسا نظریہ سیاسی جو سکھاتا ہے جو صرف معاشی و اقتصادی مفادات ہی تک محدود نہ ہوں۔ کیونکہ اسلام کے یہ تمام مختلف پہلو باہم بستہ و پیوستہ ہیں اور ایک دوسرے کے لئے موجب تقویت، لہذا یہ کہنے سے اصل حقیقت صداقت کبھی واضح نہ ہوگی کہ اسلام ایک نظام معیشت ہے، نظام الاقتصاد ہے۔

تو پھر یوں کہیں کہ "اسلام ایک ثقافت و تمدن ہے" اس سے تو مقصد واضح ہو جائے گا؟ ثقافت و تمدن کے معنی یہاں ہیں "ذہنی و فکری شائستگی اور لطافت و نزاکت و ذوق کے ساتھ معاشرۂ انسانی کی ایک خاص طرز اور خاص ڈھنگ پر توسیع و ارتقاء"۔ یقیناً کوئی شبہ نہیں کہ اس مفہوم میں اسلام واقعہً ایک ثقافت ہے، تمدن ہے، کیونکہ وہ انسانی معاشرے کو جس طرح منظم کرتا ہے، اصول فرق و تمیز اور تقسیم عمل کا، ارتقاء اور ذہنی نظم و ترتیب و توسیع کا ایک ایسا انوکھا اور خصوصی قالب رکھتا ہے جو انسان کو ترقی کی طرف لے جانے والا ہی صرف نہیں ہے بلکہ ترقی پر اکسانے، ابھارنے والا بھی ہے۔ مگر اس کی حدود اس قسم کے ذہنی و فکری ارتقاء ہی تک محدود نہیں ہیں وہ تو انسانی معاشرے کے اخلاقی اور مادی عوامل پر بھی اثر انداز ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ حیات بعد لمات کا اور انسان و خدا کے باہمی ربط کا جو تصور اسلام رکھتا ہے وہ ایسی چیز ہے جو تمدن و ثقافت کے دائرے سے ماوراء ہے۔ لہذا اسلام تمدن و ثقافت سے بھی کہیں زیادہ بلند ہے۔

اچھا تو کیا ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اسلام ایک تہذیب ہے؟ تہذیب کے معنی ہیں یہاں "وہ طرز و خصوص جو معاشرۂ انسانی کے منظم ارتقاء کا اور مادی مظاہر کی صورت میں اس کی ترقیوں کا ہوتا ہے"۔ جی ہاں اسی مفہوم میں اسلام ایک تہذیب ہے۔

کیونکہ اسلام کی اساس پر جو معاشرہ انسانی تشکیل پاتا ہے وہ اپنے داخلی نشوونما اور خارجی نظم و انتظام کا ایک واضح اور باقاعدہ نمونہ ہوتا ہے۔ اور اس معاشرے کے مادی کارنامے مثلاً فن تعمیر، نظام خانوادہ، مذہبی یا دنیوی مناسک و رسوم اپنے اندر نمایاں خصوصیات رکھتے ہیں، لیکن اس کے باوجود اسلام تہذیب سے بھی زیادہ ہی کچھ ہے، کیونکہ اسلام کو معاشرہ و اجتماع سے بھی زیادہ افراد کی فکر ہوتی ہے اور اسلام کی تعلیمات کائنات کے ان پہلوؤں پر بھی حاوی ہیں جن کو انسانی معاشرے کے مسائل اپنے دائرے میں نہیں لیتے۔ حیات بعد الموت کا اسلامی نظریہ بعض اعتبارات سے معاشرہ انسانی بلکہ خود انسانیت سے بھی آزاد اور الگ ایک چیز ہے۔ پھر اسلامی تعلیمات مخلوقات کی ان صورتوں پر بھی حاوی ہیں جن کو جن اور فرشتے کہتے ہیں۔ لہذا اسلام کا مفہوم نظریہ تہذیب کی پہنائیوں سے وسیع تر ہے۔

تو پھر ہم یہ کہیں کہ اسلام ایک نظام سیاست مدن ہے — نظام سیاست مدن (POLITY) کے معنی یہاں یہ ہیں کہ وہ تمام شعوری اور غیر شعوری، انسانی اور مادی قوتیں اور ان کا عمل و دخل اور کار فرمائیاں، جو کسی معین مجالس و مربوط خطے میں آباد معین و تمیز کردہ انسانی کو، جو ایک طرح کی امداد باہمی اور تعاون کے انداز پر بسر کرتا ہو، ایک دوسرے سے مربوط کرے اور مربوط رکھے۔ — تو اس مفہوم میں اسلام یقیناً سیاست مدن کا ایک نظام ہے، کیونکہ وہ اپنے ماننے والوں کو ایک گروہ کی صورت عطا کر کے باہم مربوط کر دیتا ہے، ممکن ہوتا ہے تو ان کو کسی ایک ہی مربوط و متجانس خطے میں آباد بھی کرتا ہے اور ان کے اندر امداد باہمی اور تعاون کی روح بھی پھونکتا ہے، لیکن اسی پر بس نہیں کرتا وہ سیاست مدن کے نظام سے بھی زیادہ کچھ ہے۔ اس کی فکر صرف اسی حد تک نہیں رہتی کہ افراد کے مجموعے کو کسی خاص گروہ یا جماعت کی صورت میں ڈھال کر اس جماعت کو چلاتا رہے۔ وہ بین الاقوامی تعلقات کی ایسی تنظیم چاہتا ہے کہ جن جماعتوں اور اقوام و مل کے افراد اس کے اپنے نظام سیاست سے باہر ہوں ان کے لئے بھی سودمند ثابت ہو۔ وہ ساری انسانیت اور تمام بنی نوع انسان کی حریت و نجات کا یکساں علمبردار ہے۔ علاوہ بریں اسلام کا یہ پہلو (جیسا کہ ابھی بیان کیا گیا)، ایسے تشخصات سے وابستہ ہے جو مادرائے حدود انسانی ہیں، اور ظاہر ہے کہ نظام سیاست کا نظریہ ان پہلوؤں پر حاوی نہیں ہو سکتا۔ انسان اور خدا کا وہ باہمی ربط جو قوی و جماعتی قوتوں سے اور ان کے عمل و دخل سے آزاد ہو اور مادی طور پر اس کی زندگی پر اثر انداز ہو، نظام سیاست کے دائرہ عمل سے باہر ہے، ماوراء ہے لہذا یہ نہیں کہا جاسکتا کہ اسلام فقط ایک نظام سیاست ہے۔

اچھا تو کیا ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اسلام ایک مملکت (STATE) ہے؟ یہاں اسٹیٹ کا مفہوم ہے — سیاسی، انتظامی، علاقائی اور قانون ساز اداروں کو برسرِ عمل لانا اور قائم رکھنا، جن کے ذریعے کسی واضح اور متعین خطے یا خطوں میں بسنے والا ایک آزاد گروہ انسانی اپنے وجود معاشری و اجتماعی کو قائم رکھتا ہے اور اسے ترقی دیتا ہے۔ — جی ہاں اس حقیقت کے اعتراف میں مطلق کوئی پس و پیش نہ ہونا چاہئے کہ اسلام ان معنوں میں ایک مملکت ہے، اسٹیٹ ہے، لیکن اس قسم کی مملکت یا مملکتوں کی تخلیق اور ان کا اہم و پہلو اسلام کا صرف ایک پہلو ہے۔ بحیثیت نظام عقیدہ و عبادت، بحیثیت تمدنی ثقافت، بحیثیت تہذیب، حتیٰ کہ بحیثیت نظام

معیشت (خواہ کتنی ہی منتشر و پراگندہ صورت میں کیوں نہ ہو) اسلام آج بھی زندہ ہے۔ حالانکہ گزشتہ ربع صدی سے اسلام کی مملکت خلافت کا وجود ختم ہو چکا ہے۔ یعنی یہ نہیں کہا جاسکتا کہ عالمی مملکت اسلام چمکدہ ختم ہو گئی، اس لئے اسلام بھی ختم ہو گیا۔ اس کے علاوہ یہ تاریخ کا کوئی پہلا سانحہ نہیں ہے کہ اسلام کو اپنی مملکت کے بغیر بھی رہنا پڑا ہو۔ اسلام ارتقائی قوت بھی ہے اور انقلابی قوت بھی۔ اس لئے دیر صرف عالمی صورت احوال کی اجازت کی ہے۔ وہ پھر صاحب مملکت ہو جائے گا۔ کیونکہ عالمی حالات جب اس کی مملکت کو ختم کر دیتے ہیں تو وہ ازبر نو اس کے نصب و قیام کے لئے مصروف عمل ہو جاتا ہے۔ بہر کیف یہ نہیں کہا جاسکتا کہ اسلام صرف مملکت ہے۔

تو پھر شاید یہ صحیح ہو اگر ہم یوں کہیں کہ اسلام ایک نسل (RACE) ہے: یقیناً اسلام نے ایک نسل پیدا کی ہے اور اس کا کفیل بھی ہے۔ ایک محنون نسل، گوشت خوار نسل، جنگجو نسل، جو کبھی راضی خوشی اپنی لڑکیاں اپنے دائرے سے باہر نہیں بیاہتی۔ لیکن نسل کا جو مفہوم رائج ہے اس معنی میں اسلام نسل ہرگز نہیں ہے، کیونکہ وہ قبول دین کے ذریعے دوسری نسلوں کے افراد کو اپنی قرابت نسل کے دائرے میں برابر ہی داخل کرتا رہتا ہے۔ اسلام کا خدا نسلی خدا نہیں۔ بلکہ رب العالمین ہے۔ لہذا اگرچہ اسلام ایک نسل کی تمام ایجابی و اثباتی صفات کا حامل ہے لیکن نسلیت کی سلبی اور منفی حد بندیوں کے روگ سے قطعاً محفوظ ہے۔ اور یہی سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ وہ نسلیت سے بلند ہے۔

اچھا اسلام کا تعلق اگر خون کے رشتے سے نہیں تو کیا ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس کا تعلق ذہن و فکر سے ہے؟ کیا ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اسلام ایک تصوراتی حیات ہے۔ تصوراتی حیات (ایڈیٹڈ یا لوجی) کی دوسری مثالیں اور نمونے ہیں۔ کیونززم، کیپٹلزم، فاشیزم اور نازی ازم، وہیں اسلام کوئی ایڈیٹڈ یا لوجی بھی نہیں ہے، کیونکہ اسلام نقطہ ذہنی و فکری صداقتوں ہی کی حد تک محدود نہیں ہے۔ وہ ایک مادی حقیقت کے نظریے کا علمبردار ہے، اور مادی احوال و کوائف کو سبکدستی و تدبیر کے ساتھ اپنا ہے اور سلیقہ مند کے ساتھ استعمال کرنے پر اُکساتا ہے۔ یہ سچ ہے کہ کیونززم، کیپٹلزم اور اس قسم کے دوسرے تصوراتی حیات بھی صرف ذہنی و فکری صداقتوں ہی کی حدود تک محدود نہیں ہیں، ان کے بیشتر کارناموں کا انحصار مادی ہی دنیا پر ہے، لیکن یہ تو ماننا ہی پڑے گا کہ ان کی بنیادیں عقلی تجارب و عمل پر مبنی ہیں اور اسلام کے اساسی اقدار کا منبع و ماخذ وحی الہی ہے۔ لہذا یہ ساری ایڈیٹڈ یا لوجیاں موضوعی اور داخلی (SUBJECTIVE) ہیں کہ ان تصورات کی قوت محرکہ اور پھرتا سکین جو ان تصورات سے حاصل ہوتی ہے، دونوں کا انحصار اُس نقطہ نظر پر ہے جو حقیقت (REALITY) کے بارے میں اختیار کیا گیا ہے اور جس کی بناء پر نیچر کو ایسا افعالی (PASSIVE)، اور وفادار عنصر سمجھا جاتا ہے، جس کو انسانی اغراض و محرکات کے مطابق برتا جاتا ہے، مگر دوسری طرف اسلام کا نقطہ نظر حقائق کے بارے میں واقعیت پسندانہ اور محرومی (OBJECTIVE) ہے۔

یعنی اسلام کا عقیدہ یہ ہے کہ بنیادی طور پر نیچر نقطہ ایک میکانیکی کار گزار ہے مثلاً اُگائی کا، جیسے انسانیت کے باقیوں مطابقت

موافقت کے ساتھ رہتے ہیں۔ اس نقطہ نظر کا تقاضا یہ ہے کہ پھر پرستوں کی بجائے اس کی مناسب تعمیل کرنی چاہئے۔ الغرض مادی احوال کو سلیقہ مندی کے ساتھ برتنے اور استعمال کرنے کا یہ اسلامی طریقہ معقول و استدلالی نہیں بلکہ اخلاقی ہے۔ اس طریقہ عمل کی بنیاد جس قدر وحی و تنزیل سے ماخوذ ہے اسی قدر خود پھر کے اصولوں پر مبنی ہے۔ یعنی عقلی جوڑ توڑ اور اس کے اغراض و محرکات کی سطحی ترنگوں پر مبنی نہیں ہے۔ لہذا اسلام محض ایک ایڈیا لوجی نہیں۔ اگرچہ یہ واقعہ ہے کہ وہ خود اپنی ایک ایڈیا لوجی رکھتا ہے۔

تو کیا یہ کہا جاسکتا ہے کہ ”اسلام ایک سائنس ہے“ یہاں سائنس کے معنی ہیں — ”وہ باقاعدہ تجربی علم جو اشیائے فطرت کے کسی واضح کردہ حلقے اور شعبے کی نسبت حاصل ہو۔“ ہر سائنس اپنے مطالعہ و مشاہدہ کے طریقہ خصوصی قسم کے رکھتا ہے ظاہر ہے کہ اس مفہوم میں اسلام ایک سائنس ہے۔ کیونکہ اشیائے فطرت کے متعلق باقاعدہ تجربی علم پیش کرتا ہے، اور اس علم کے حاصل کرنے کے طریقے بھی اس کے خاص ہیں۔ لیکن واضح کردہ اشیائے فطرت کے کسی ایک حلقے یا شعبے میں وہ اپنے آپ کو محدود نہیں کرتا، بلکہ اس کا علم اشیائے فطرت کے تقریباً تمام ہی حلقوں اور شعبوں پر حاوی ہے۔ لہذا اگرچہ اسلام تقریباً تمام سائنسوں کے مضامین کے بارے میں اپنی قطعی رائے رکھتا ہے تاہم یہ کہنا غلط ہوگا کہ اسلام فقط ایک سائنس ہے۔ اسلام کو صرف علم ہی سے دلچسپی نہیں ہے اس کو علم کے انبساط سے بھی اتنی ہی دلچسپی ہے۔ مزید برآں تجربی علم کے علاوہ اسلام علم مایوجی اور علم تنزیلی کا بھی حامل ہے لہذا سائنس ہونے کے باوجود اسلام سائنس سے زیادہ وسیع چیز ہے۔

اچھا تو پھر غالباً یہ کہا جاسکتا ہے کہ ”اسلام ایک آرٹ ہے“ آرٹ کے معنی ہیں ”انسانی مساعی کے کسی خاص دائرے کے اندر منطبق کردہ مشق و مہارت کے واضح اصول عامہ“ ظاہر ہے کہ اس مفہوم میں اسلام یقیناً ایک آرٹ ہے۔ کیونکہ انسانی مساعی کی بہت سی جولاں گاہوں میں عملی افادیت کے ہمہ گیر اصول و قواعد اس نے مرتب کئے ہیں، جیسے فن تعمیر، خطاطی اور خوشنویسی، ماہیت حق کا حقیقیانہ تجربہ و علم، خطابت، تعلیم اور طبقاتی، لیکن اس کے باوجود اسلام آرٹ سے بھی بڑھ کر ایک چیز ہے۔ کیونکہ یہ منطبق کردہ مشق و مہارت کے اصولوں کے علاوہ فلسفہ جیسے نظریاتی و فکری موضوعات سے بھی بحث کرتا ہے اور پھر انسانی مساعی کے ساتھ ساتھ وہ اس امر سے بھی چشم پوشی نہیں کرتا کہ کائنات کے اندر مداخلت خداوندی بھی ہوتی رہتی ہے۔

المختصر ان ساری حقیقتات کا لازمی نتیجہ یہ نکلا کہ اسلام ایک عظیم نشانِ کلیت اور مجموعیت کا نام ہے۔ انگریزی زبان میں بلکہ دنیا کی کسی دوسری زبان میں ”بجز عبرانی کے“ ایسا کوئی تصور سرے سے پایا ہی نہیں جاتا کہ اس کی وضاحت و اظہار کے لئے کوئی لفظ یا فقرہ ان کے یہاں دستیاب ہو۔ اسلام نہ مذہب (ریلیجین) ہے، نہ قانون، نہ فلسفہ ہے، نہ ویلٹا نٹاؤنگ،

نظام معیشت ہے نہ ثقافت، نہ تہذیب ہے نہ نظام سیاست، نہ مملکت ہے نہ نسل، نہ آئیڈیالوجی ہے نہ سائنس، اور نہ آرٹ۔ کیونکہ ان میں سے کوئی ایک اصطلاح بھی، نہ تو علمی، نہ معاشرہ اسلام کی تعبیر و ترجمانی کا حق ادا کرتی ہے نہ بحیثیت مجموعی سب مل جل کر اس کا مفہوم پورا کرتی ہیں۔ لیکن اسلام خود ان تمام چیزوں پر پوری طرح حاوی ہے اور ان سب کے ساتھ ان دوسرے مفہوم و مطالب کا بھی جامع ہے جو ان میں سے کسی ایک کے اندر بھی شامل نہیں ہیں۔ لہذا اسلام کی تعریف و توضیح کے لئے واحد عملی صورت اس کا بدل جھیا کرنے کی خاطر صرف یہی ہو سکتی ہے کہ ہم انگریزی میں عربی سے ایک لفظ مستعار لیں، اور ویسے بھی عربی ہی وہ زبان ہے جس کو اسلام نے اپنے پیغام کا واسطہ بنانے کے لئے اولاً منتخب کیا ہے۔ پھر اس لفظ کی انگریزی زبان میں حتی الامکان پوری پوری تشریح کریں۔

اسلام زندگی سے بھی زیادہ عظیم اور ٹھوس ہے بلکہ خود کائنات سے بھی زیادہ، کیونکہ اس کے اندر ذات واجب الوجود کا صرف پیغام ہی نہیں، اس کی کچھ عظمت بھی شامل ہے۔ اسلام ایک مجموعہ ہے، جامع الکمل ہے، کل (TOTALITY) ہے جو اپنے حقیقی مفہوم و معنی میں، عقلیت پرستانہ استدلال کو اور اس کے خصوصی تجزیہ و تحلیل کی تقسیموں کو مطلقاً برداشت نہیں کرتا۔ اور جس کی تشریح پیش کرنے میں غیر سامی زبانوں کی تمام تر رمزیت و اشاریت یکسر ناکام ثابت ہوئی ہے۔ لہذا ہم صرف یہ کہہ سکتے ہیں کہ ”اسلام ایک دین ہے“ — یعنی عالمگیر اور ابدی ہدایت ربانی ہے، تمام مخلوقات کے لئے، تمام تر پہلوؤں اور صورتوں پر حاوی ہے، وجود کی بھی، ارتقاء کی بھی، عمل پذیری کی بھی اور پھر انتقام یا بقضائے الہی کی بھی، اور اس ہدایت ربانی میں ڈوب کر ہی انسانی و غیر انسانی تشخصات کا حصول ممکن ہے۔ (ترجمہ)

## ریاض السنہ

مستفہ مولانا محمد جعفر شاہ صاحب پھلواری  
قیمت آٹھ روپے

## دینِ فطرت

مستفہ محمد منظر الدین صاحب صدیقی !!  
قیمت ایک روپیہ ۸

## حکمتِ رومی

مستفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم صاحب  
قیمت تین روپے

## اسلام کی بنیادی حقیقتیں

مستفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم صاحب  
قیمت دو روپے آٹھ آنے

ادارۃ ثقافتِ اسلامیہ، ۲۔ کلب روڈ۔ لاہور

# امن کی بنیاد

فیل سافیل کانگریس پیشاور کے روح رواں قاضی اعظم صاحب کا یہ عالمانہ مقالہ ان کا صدیقی ایڈریس ہے جس کا اردو ترجمہ ہم پیش کر رہے ہیں۔ اس میں انہوں نے اس نقطہ نظر کی وضاحت فرمائی ہے کہ کشاکش عالم کے اس دور میں تنہا اسلام کو یہ فخر حاصل ہے کہ اس نے بین الاقوامی کشیدگی دور کرنے کا جتن کیا ہے۔ اور ایسی حکیمانہ تدبیریں اختیار کی ہیں کہ اگر ان کی اہمیت کو ٹھیک ٹھیک سمجھ لیا جائے تو دنیا فی الحقیقت امن و طمانیت کی دولت سے مالا مال ہو جاسکتی ہے۔ قاضی صاحب کے اس مضمون سے اسلام کے فلسفہ حیات پر خصوصیت سے روشنی پڑتی ہے۔ اور معلوم ہوتا ہے کہ اس کی تعلیمات کس درجہ معقولیت، توازن اور استواری لئے ہوئے ہے۔

یہ صحیح ہے کہ امن کا مسئلہ بہت حد تک سیاسی نوعیت رکھتا ہے لیکن موجودہ دور میں سائنس کی ایجادات نے جنگ کی شکل اور اس کے نتائج کو اتنا ہولناک بنا دیا ہے کہ ہر سمجھدار انسان اس مسئلہ پر غور و فکر کرنے پر مجبور ہو گیا ہے۔ چنانچہ آج کل یہ مسئلہ سیاستدانوں کے محدود حلقے سے نکل کر نفسیات، معاشریات اور فلسفہ کے ماہرین کا بھی موضوع بن چکا ہے۔ ہر علم اپنے اپنے خاص نقطہ نگاہ سے اس اہم مسئلہ کے مختلف پہلوؤں کو اجاگر کرنے کی کوشش میں مصروف ہے تاکہ کسی نہ کسی طرح دنیا کو جنگ کی تباہیوں سے محفوظ کیا جاسکے۔

امن کا مسئلہ خاص مغربی تمدن کی پیداوار ہے۔ پچھلے ۵۰ سالوں میں تقریباً ۳۰ بڑی جنگیں لڑی جا چکی ہیں جو سب کی سب مغربی یورپ کی بین الاقوامی سیاست کا نتیجہ تھیں ابھی دو خونخوار جنگوں کے پریشان کن اثرات لوگوں کے قلب و ذہن سے دور نہیں ہوئے کہ تیسری جنگ کے خونخوار بادل منڈلاتے ہوئے نظر آ رہے ہیں اور ہر طرف انسانیت اپنی بقا کے لئے کوشاں ہے چنانچہ اس دور میں امن کے قیام کی خاطر چند ادارے قائم ہو چکے ہیں۔ ان کی کامیابی یا ناکامی کا فیصلہ تو مستقبل ہی کر سکتا ہے لیکن اس میں کوئی شک نہیں کہ اگر ہم اپنی کوشش جاری رکھیں تو ممکن ہے کہ مستقبل قریب میں انسان جنگ کے پُر آشوب مصائب سے چھٹکارا حاصل کر سکے۔ مجلس اقوام، موجودہ دور میں پہلی اہم کوشش تھی جو کامیاب نہ ہو سکی اقوام متحدہ میں قوموں میں ویسا اتحاد پیدا نہ ہو سکا، جیسا کہ توقع تھی لیکن ان سے کم از کم یہ ضرور ثابت ہوتا ہے کہ انسان امن کے لئے ذہنی اور روحانی طور پر آمادہ ہے صرف ایک حیثیت میں اقوام متحدہ مجلس اقوام کے مقابلے پر زیادہ کمزور ثابت ہوئی ہے مجلس اقوام میں ہر قوم کو نمائندگی داگر چہ وہ مساویانہ نہیں کہلا سکتی، حاصل تھی لیکن اقوام متحدہ میں دنیا کے تمام ممالک دو مختلف اور برسرِ سرِ یکا درگوہوں میں منقسم ہو چکے ہیں اور یہی تقسیم اس وقت امن کے لئے سب سے زیادہ خطرناک ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ہی ساتھ امن کے لئے بعض ثبوتی کوششیں بھی جاری ہیں اور انہی پر ہماری اُمیدوں کا دار و مدار ہے۔ بین الاقوامی اداروں کے علاوہ نئی طور پر مختلف ملکوں میں امن کے قیام کے لئے مختلف کوششیں ہو رہی ہیں۔ ان میں ایسے لوگ اور جماعتیں بھی ہیں جو برصغیر میں جنگ کے خلاف ہیں اور جن کو اصطلاحی طور پر *peace movement* کہا جاتا ہے۔ دوسری طرف برٹریڈ رسل جیسا عالمی

دماغ اور غلصہ مفکر بھی ہے جس نے قیام امن کی خاطر پچھلے تیس چالیس سال سے مسلسل جہاد شروع کر رکھا ہے۔ اسی طرح بعض مذہبی گروہ بھی ہیں جو اس مسئلہ کے متعلق چند خصوصی نظریات کے حامل ہیں جن میں اسلام کو نمایاں خصوصیت حاصل ہے بعض غیر مذہبی گروہ بھی اس معاملہ میں پوری دلچسپی کا اظہار کر رہے ہیں۔ لیکن انہوں نے یہ ہے کہ امن کے یہ تمام ادارے نہ صرف غیر منظم ہیں بلکہ بعض اوقات ایک دوسرے سے برسرِ پیکار بھی رہتے ہیں جس کی وجہ سے قیام امن کے لئے کوئی عمدہ پلان تیار نہیں ہو سکتا۔ اگر کسی نہ کسی طرح یہ تمام ادارے اور مفکرین مل کر کوئی اقدام کریں تو ممکن ہے کہ امن کے لئے سازگار ماحول تیار ہو سکے۔

آج تک اس سلسلے میں جو کچھ کام ہو چکا ہے اگر اس کا جائزہ لیا جائے تو اندازہ ہوتا ہے کہ زمین اپنی طرح تیار ہو چکی ہے۔ ہر ملک کے عوام میں امن کی خواہش دن بدن بڑھ رہی ہے اور اسی بنا پر سیاست دان اور مفکرین پہلے سے زیادہ دلچسپی اور انہماک سے اس مسئلہ پر توجہ دے رہے ہیں۔ اس خیال سے کہ یہ خوفناک بحران شاید مادی ترقی کی بے راہ روی سے پیدا ہوا ہے۔ بعض لوگوں نے اپنے مذہبی طریقہ کار کا بغور مطالعہ شروع کیا ہے تاکہ ممکن ہے کہ کوئی شعاعِ امید وہاں سے حاصل ہو سکے۔ بین الاقوامی معاملات میں پہلے سے زیادہ یہ کوشش کی جا رہی ہے کہ جہاں کہیں بھی ممکن ہو خواہ وہ محدود دائرے میں ہی کیونہ ہو، امن سلامتی سے تمام مشکلات کو سلجھایا جائے۔ لیکن اس پر امید فضا کے باوجود امن کے راستے میں ابھی بہت سی کٹھن منزلیں طے کرنی باقی ہیں مثلاً:

(۱) ابھی تک یہ پوری طرح ذہن نشین نہیں ہو سکا کہ جب تک امن کے لئے عوام کی ازادی قوت نہیں اُبھاری جائے گی امن قائم نہیں ہو سکتا۔ جتنے پیمان اور سکیمیں تیار کی گئی ہیں، ان سب میں ہی فروگزاشت نظر آتی ہے۔ ماہرین نفسیات اس چیز سے تو بخوبی واقف معلوم ہوتے ہیں کہ جنگ کا باعث کیا چیز ہے؟ ایک قوم یا نسل میں کون کون سے عناصر ہیں جو اس کو دوسری قوم یا نسل سے لڑنے پر آمادہ کرتے ہیں۔ وہ یہ بھی جانتے ہیں کہ کس طرح انسانی ذہنوں کو متاثر کیا جاسکتا ہے۔ چنانچہ یونکو کا بنیادی تصور ہی یہ ہے کہ چونکہ جنگ کا شعلہ انسانی ذہن میں پیدا ہوتا ہے اس لئے امن کا دفاع بھی اہی اذہان میں تیار ہونا چاہئے۔ لیکن یہ تمام علم محض ذریعہ ہے مقصد کے حصول کے لئے کیا اس ذریعے کو کبھی استعمال بھی کیا جاسکے گا؟ نفسیات کا ماہر اس سوال کا جواب دینے سے قاصر ہے۔ کیونکہ اس پر عمل کرنے کا انحصار ان لوگوں پر ہے جو مختلف ملکوں میں صاحبِ اقتدار ہیں اور جو بقول برٹینڈرسل اپنے ذہن اور پالیسی میں متشدد اور متعصب واقع ہوئے ہیں۔ یہ ماہرین نفسیات اور امن کے حامی مفکرین مثلاً برٹینڈرسل، اس چیز سے ناواقف معلوم ہوتے ہیں کہ امن کے لئے عوام میں ارادی قوت کیسے اور کس طرح پیدا کی جاسکتی ہے

(۲) قیام امن کی تقریباً سبھی مغربی سکیموں میں ایک قسم کا ملاقاتی تعصب کارفرما ہے۔ ان کا ملج نظر صرف مغربی تمدن کو تباہی سے محفوظ رکھنا ہے، عام انسانیت کی فلاح و بہبود کے تصور سے وہ بالکل نا آشنا ہیں۔

(۳) انصاف و عدل کا احساس ابھی تک قوموں میں پوری طرح نمایاں نہیں ہوا۔ اقوام متحدہ کے منشور میں تو امن کے لئے عدل کی پوری اہمیت کا احساس موجود ہے۔ لیکن عملاً ہر جگہ اس میں انصاف کی بجائے محض وقتی اور عارضی مصالحت



ہی سے معاملات کو سلجھانے کی کوشش کی جاتی ہے۔ بڑی طاقتوں نے کبھی چھوٹی قوموں کے باہمی جھگڑوں میں کوئی دلچسپی نہیں لی اور اگر انہیں مجبوراً ان کی طرف توجہ کرنی پڑے تو اپنے مفادات کی روشنی میں وہ عدل و انصاف کے اصولوں کو بالکل بالائے طاق رکھ دیتے ہیں۔

۴۱، اسی طرح اگرچہ نظری طور پر تسلیم کیا جاتا ہے کہ بین الاقوامی معاملات میں اخلاقی اصول اُسی طرح کار فرما ہیں جس طرح کہ انفرادی زندگی میں، لیکن عملاً یہاں بھی وہی کوتاہی نظر آتی ہے۔ اخلاقی قوانین سے بے نیاز ہو کر جیسا کہ برٹریڈ رسل کی خواہش ہے، امن کا کوئی منصوبہ کامیاب نہیں ہو سکتا۔

(۵) امن کے ہر منصوبے میں انسان اور کائنات کا ایک بنیادی تصور موجود ہوتا ہے جو اکثر حالات میں واضح طور پر بیان نہیں کیا جاتا، جب تک یہ بنیاد واضح نہ ہو، کسی منصوبے کا تسلیم کیا جانا یا اس کی افادیت کا اندازہ لگانا بہت مشکل ہے۔ اس کمی کے باعث لوگ امن کے منصوبوں کو تسلیم تو کر لیتے ہیں، لیکن ذہنی طور پر ایک کش مکش اور گٹھن قائم رہتی ہے جس کی وجہ سے نتائج دیسے امید افزا نہیں ہوتے جیسی کہ توقع ہونی چاہئے۔ جب تک یہ بنیادی تصورات مبہم رہیں گے امن کا قیام کبھی ممکن نہیں۔

جنگ اور امن کے متعلق اسلام کا ایک جداگانہ نظریہ ہے جو موجودہ تاریک دور میں اسی طرح قابل عمل ہے جس طرح آج سے کچھ صدیاں پہلے۔ لیکن بد قسمتی سے اسی پہلو کے متعلق لوگوں میں اور خاص طور پر مغربی ممالک میں بہت غلط فہمیاں موجود ہیں۔ چنانچہ انسانی ٹیکلوپریڈ یا اخلاق اور مذہب میں جنگ کے مضمون کے تحت امن کے مختلف منصوبوں کی بحث کرتے ہوئے مضمون نگار لکھتا ہے۔ ”کہ تمام بڑے مذاہب میں صرف اسلام ہی ایک ایسا مذہب ہے جس نے مشرقی طرز جنگ کی فائنا روایت کو قائم رکھا ہے، یہ صرف ایک فنونہ ہے مغربی تحقیق کی یہ عاصادت ہے کہ وہ اپنے تصباتہ تصورات کی حمایت میں ہر قسم کے غلط ہتھیار استعمال کرتے رہتے ہیں۔ کبھی عربی عبادت کا ترجمہ غلط کر دیا۔ کبھی متن میں سے کوئی بے ربط سی عبارت پیش کر دی یا بالکل بے بنیاد حوالہ دے دیا۔ کئی صدیوں سے پیدا کردہ تصعبات اپنا اثر ضرر دکھاتے ہیں۔ اگرچہ معلوم ہوتا ہے کہ اب کہیں کہیں اس اثر سے بچنے کی کوشش کی جا رہی ہے۔ مثلاً حال ہی میں ریڈرز ڈائجسٹ میں کسی شخص نے ایک مضمون لکھا تھا جس کا عنوان *Salam* اس نئے رجحان کا پتہ دیتا ہے۔

چنانچہ کہ تو ان تصعبات کو رفع کرنے کے لئے اور کچھ اس کی اپنی قدر و افادیت کے لحاظ سے اسلام کے منصوبہ امن کا جائزہ لینا ضروری معلوم ہوتا ہے۔

پیغمبر اسلام کو اپنی تبلیغی زندگی کے ابتدائی دور میں بہت زیادہ مشکلات کا سامنا کرنا پڑا۔ مذہبی آئندادی کے حق کی حفاظت کے لئے ایسی شدید مخالفت کی مثال شاید ساری انسانی تاریخ میں نہیں مل سکتی۔ اس حقیر اور بے سر سامان جماعت کو اپنی بقاء اور اپنے اصول کی حفاظت کے لئے یکے بعد دیگرے کئی جنگوں میں شریک ہونا پڑا اور تقریباً ہر بار وہ اپنے سے زیادہ تعداد اور سرور سامان سے ایس فوج کے مقابل میں کامیاب رہی۔ لیکن کیا ان جنگوں کا سلسلہ کبھی ختم نہ ہوگا؟ کیا کسی طرح امن قائم ہو سکتا ہے؟ اس کا ایک راستہ تو یہ تھا کہ خود آنحضرت صلعم اپنے حق یعنی آزادی منیہ و عبادت سے دست بردار ہو جائیں جس کا کوئی امکان نہ تھا۔ دوسرا

راستہ یہ تھا کہ شاید حملہ آؤ خود یہ محسوس کر لیں کہ ان کے تمام منصوبے بے فائدہ ثابت ہو رہے ہیں۔ لیکن اس کا بھی کوئی امکان نظر نہ آتا تھا، یا کوئی حیرانگیز ایسا پیدا ہو جائے، جو امن کی خاطر ان دونوں مقصود کم گروہوں میں عارضی طور پر سمجھوتہ کر دے تاکہ بعد میں کوئی پائیدار امن قائم ہو سکے؟ اس کا بھی کوئی امکان نہ تھا۔ نفسیاتی طور پر یہ کہا جاسکتا ہے کہ مسلمانوں کے اس ابتدائی دور کی حالت بالکل وہی تھی جو آج ہمارے سامنے ہے جبکہ تمام دنیا مختلف متحارب بلاکوں میں تقسیم ہو چکی ہے اور ہر بلاک دوسرے کو مغلوب کرنے کی فکر میں ہے پیغمبر اسلام نے ایسے ہی خوفناک حالات میں امن قائم کرنے کا منصوبہ تیار کیا۔ اس پر عمل کیا اور کامیاب ہوئے حالات کی کیسانیت کے باعث ان کی مثال اور عمل ہمارے لئے آج مشعلِ راہ کا کام دے سکتی ہے۔

اسلام نے قوموں کے درمیان مفاہمت اور سمجھوتے کے لئے نہ صرف عہد نامے تحریر کرنے کا رواج شروع کیا بلکہ ان معاہدات کی پابندی کو ایک مذہبی اور اخلاقی فریضہ قرار دیا۔ اس نے دوسرے ملکوں سے روابط قائم کرنے کے لئے سفیر بھیجے کا انتظام کیا۔ بین الاقوامی قانون کی بنیاد قائم کی۔ مغربی مؤرخوں کا دعویٰ ہے کہ بین الاقوامی قانون کی تدوین اطالیہ اور ہسپانیہ کے قانون نویس کی مرہونِ منت ہے لیکن حقیقت یہی ہے کہ یہ تدوین اسلامی تمدن و تہذیب کے زیر اثر کی گئی۔ اسلام کا نقطہ نگاہ شروع سے ہی انسانی تھا اور اس کا خطاب کسی خاص قوم، نسل یا گروہ سے نہیں بلکہ انسانوں سے بحیثیت انسان تھا۔ جملہ الوداع کے موقع پر آنحضرت صلعم کا خطبہ اس حقیقت کا بین ثبوت ہے:

”اے نوعِ انسانی میری بات کو توجہ سے سنو۔ میں نہیں جانتا کہ آیا میں پھر اس وادی میں کھڑے ہو کر تم سے اس طرح مخاطب ہو سکوں گا یا نہیں تمہاری جانیں اور تمہارے مال قیامت تک کے لئے ایک دوسرے کے نزدیک محترم ہیں۔ خدا نے ہر ایک کے لئے ورثہ میں حصہ رکھا ہے۔ اور ایک بچہ جس گھر میں پیدا ہو گا اس گھر میں رہنے والے باپ کا تصور کیا جائے گا۔ یاد رکھو! آدمیوں کے عورتوں پر اور عورتوں کے آدمیوں پر حقوق میں۔ یاد رکھو ہر مسلمان دوسرے مسلمان کا بھائی ہے۔ تم سب برابر ہو۔ تمام انسان خواہ کسی قوم، قبیلہ یا نسل سے تعلق رکھتے ہوں یا ان کے معاشرتی درجوں میں کتنا ہی فرق کیوں نہ ہو سب مساوی ہیں۔“

یہ کہتے ہوئے آنحضرت نے اپنے ہاتھ اور پر اٹھائے اور ایک ہاتھ کی انگلیاں دوسرے ہاتھ کی انگلیوں میں ٹاٹیں اور کہا:

”جیسے دونوں ہاتھوں کی انگلیاں ایک جیسی ہیں اسی طرح تمام انسان مساوی درجہ رکھتے ہیں۔ کسی کو کسی پر کوئی وجہ افتخار یا

ترجیح نہیں۔ تم سب بھائی بھائی ہو۔“

اس کے بعد آپ نے حاضرین سے سوال کیا: کیا تم جانتے ہو کہ یہ کون سا مہینہ ہے؟ ہم کس علاقہ میں ہیں؟ اور آج کونسا دن ہے؟ لوگوں نے جواب دیا کہ یہ مقدس مہینہ، مقدس سرزمین اور حج کا دن ہے۔ اس پر آنحضرت نے فرمایا:

”جس طرح آج کا مہینہ محترم ہے، یہ سرزمین مقدس اور یہ دن پاک ہے، اسی طرح خدا نے ہر انسان کی جان، مال اور آبرو کو مقدس قرار دیا ہے۔ کسی کی جان، مال اور آبرو پر دھت و رازی کرنا اسی طرح حرام ہے جس طرح اس مہینہ اس سرزمین اور اس دن کی خدمت کو غائب کرنا، جو میں آج تم کو ہدایت کر رہا ہوں وہ صرف آج ہی کے دن کے لئے نہیں، وہ ہمیشہ کے لئے قابلِ عمل ہے۔“

ہے تم سے یاد رکھو اور موت کے دن تک اس پر عمل کرو۔

دنیا کے اس غیر معروف کونے میں جس کو لوگ صحرائے عرب کہتے ہیں اس عظیم الشان شخصیت نے انسانی مسائل کو خالص انسانی نقطہ نگاہ سے دیکھا، اور اسی روشنی میں پیش کیا۔ بدی اور نا انصافی، ظلم و وحشت کا مقابلہ کرنے کے لئے اس کا طریقہ کار محض سلبی تھا نہ ثبوتی تھا، احتجاجی نہ تھا بلکہ عقلیت، انصاف اور حُرّاتِ مندرجہ تعلیم پر مبنی تھا۔ نبوت کی زندگی سے پہلے آپ ایک دفعہ ایک جماعت میں شریک ہوتے تھے جس کا نام سلف الفضول تھا۔ اس انجمن کا مقصد یہ تھا کہ مظلوموں کی مدد کی جائے خواہ وہ کسی قبیلہ یا نسل سے تعلق رکھتے ہوں۔ رفتہ رفتہ ناخوشگوار حالات اور یہ شمار مشکلات کا سامنا کرنے سے عاجز ہو کر دوسروں نے اس انجمن سے قطع تعلق کر لیا اور اپنے عہد و پیمان کو واپس کر دیا لیکن اُن حضرات نے اپنے حلف کو ہمیشہ یاد رکھا۔ جب اپنے ایک خدا اور ایک انسانیت کا نعرہ بلند کیا، اور مخالفت اور دشمنی کا ایک طوفان پیدا ہوا تو مخالفین نے آنحضرت کو پریشان و ذلیل کرنے کے لئے ایک تجویز سوچی۔ ابوہل نے ایک مفلوک الحال آدمی کا کچھ قرضہ دینا تھا اور وہ ٹالے جا رہا تھا۔ قرار پایا کہ اس آدمی کو آپ کے پاس بھیجا جائے اور وہ آپ کو اس قدیم عہد و پیمان کا واسطہ دلا کر آپ سے مدد طلب کرے۔ سب کا خیال تھا کہ آپ مخالفوں کے طوفان کے ڈر سے کوئی عملی اقدام نہیں کر سکیں گے اور دشمنوں کو آپ کا مذاق اڑانے کا موقع ملے گا۔ لیکن اگر خلاف توقع انہوں نے یہ جرأت کر بھی لی تو پھر ابوہل کے سامنے آتے ہی آپ کی درخواست رد کر دی جائے گی اور ساتھ ہی کچھ جلی کٹی بھی سنائی جائیں گی۔ ہر حالت میں دشمنوں کے لئے آپ کو تنگ اور پریشان کرنے کا کافی موقع ہو گا۔ جب آپ نے اس آدمی سے واقعہ سنا تو بلا کم و کاست آپ ابوہل کے گھر پہنچے اور دستک دی۔ ابوہل باہر نکلا تو آپ نے اس سے پوچھا کہ کیا تم نے اس آدمی کا قرضہ دینا ہے! اس نے اقرار کیا تو آپ نے کہا کہ بہتر ہے کہ یہ قرضہ بھی چکا دیا جائے۔ ابوہل اندر گیا اور وہ رقم اس آدمی کو دیدی۔ اس واقعہ سے یہ قطعی نتیجہ نکلتا ہے کہ امن بغیر انصاف کے قائم نہیں ہو سکتا اور حالات کیسے ہی ناخوشگوار کیوں نہ ہوں انصاف بہر حال انصاف ہے اور اسی پر عمل ہونا چاہئے خواہ اس سے وقتی طور پر پریشانی اور تکلیف محسوس ہو۔ آپ کا فرمان ہے کہ تمام انسان بھائی بھائی ہیں اور اپنے ظالم اور مظلوم بھائیوں کی مدد کرنا ہمارا فرض ہے۔ مظلوم کی مدد کرنا تو صحیح ہے لیکن ظالم کی مدد کیسے کی جاسکتی ہے؟ آپ نے فرمایا کہ اس کو ظلم کرنے سے روک کر اس کی مدد کرو۔ قرآن مجید کی مختلف آیات کی روشنی میں اسلامی فلسفہ جنگ و امن کی تشریح ان مطالب کی توضیح کے لئے کافی ہے۔

قرآن مجید میں کہیں جا رہا نہ حملہ کا حکم نہیں۔ سورہ حج میں سب سے پہلی بار قتال فی سبیل اللہ کی اجازت دی گئی۔ اور اس کے ساتھ ہی وجہ بھی بیان کر دی گئی جس کی بناء پر یہ اجازت دی گئی تھی:

اُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَنْ يَكُونُوا ظَالِمِينَ لِّلْغُلَامِ  
 اِنَّ اللّٰهَ قَلِيلٌ فَتَضَرَّعُوا لِّقَدِيرِهِ الَّذِي مِّنْ  
 اَنْتُمْ جُحُومٌ دِيَارِهِمْ بَغِيْرُ حَقِّ الْاِيَّانِ يَقُوْلُوْا  
 رَبَّنَا اللّٰهُمَّ وَاَنْتَ اَعْلَمُ اَللّٰهُمَّ اَلَا اَنْ يَقُوْلُوْا  
 اِذَا جَاءَ اَمْرٌ مِّنَ اللّٰهِ اَنْ يَّكُوْنُوْا  
 اِذَا جَاءَ اَمْرٌ مِّنَ اللّٰهِ اَنْ يَّكُوْنُوْا  
 اِذَا جَاءَ اَمْرٌ مِّنَ اللّٰهِ اَنْ يَّكُوْنُوْا  
 اِذَا جَاءَ اَمْرٌ مِّنَ اللّٰهِ اَنْ يَّكُوْنُوْا

اجازت دی گئی ان لوگوں کو جن کے خلاف جنگ کی جا رہی ہے کیونکہ وہ  
 مظلوم ہیں اور یقیناً اللہ ان کی مدد پر قادر ہے۔ یہ وہ لوگ ہیں جو اپنے  
 گھروں سے ناصح نکال دئے گئے صرف اس تصور پر کہ وہ کہتے تھے کہ  
 ”ہمارا رب اللہ ہے“ اگر اللہ لوگوں کو ایک دوسرے کے ذریعہ دفع نہ

بعض اہل ممت مٹوا صحیح و بیع و صلوات، و کرتا رہے تو خائفیں اور گرجا اور (یہودیوں کے) مسجد اور مساجد ید کر فیہا اسم اللہ کثیرا ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴ جن میں اللہ کا کثرت سے نام لیا جاتا ہے، سب ہمارے کر ڈالی جائیں یعنی جنگ کی اجازت اس لئے دی گئی کہ آزادی ضمیر و عبادت پوری طرح مستحکم ہو جائے اور ہر مذہب کے پیرو اپنے عقیدے کے مطابق خدا کا نام لے سکیں۔

اس کے بعد سورہ بقرہ کی مندرجہ ذیل آیات ملاحظہ کیجئے :

وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يَفْقَهُوْا تِلْكَ نِكْمَتُ  
وَلَا تَعْتَدُوا لَهُمْ إِنَّا لِلَّهِ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ •  
وَأَقْتُلُوا هُمُ حَيْثُ لَقِيتُمُوهُمْ وَأَخْرَجُوا كُ  
مِنْ حَيْثُ أَخْرَجُوا كُ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ  
الْقَتْلِ وَلَا تَقَاتِلُوا هُمُ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ  
حَتَّى يُقَاتِلُوْكُمْ فِيْهِ فَإِنْ نَهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُوْرٌ  
رَّحِيْمٌ • وَتِلْكَ هُمُ حَتَّى لَا تَكُوْنَ فِتْنَةٌ وَتَكُوْنَ  
الَّذِيْنَ لِلَّهِ فَإِنْ نَهَوْا فَلَا عُدَّةَ وَانِ إِلَّا عَلَى  
الظَّالِمِيْنَ - (۱۹۱: ۲-۴)

اور تم اللہ کی راہ میں ان لوگوں سے لڑو جو تم سے لڑتے ہیں، مگر نہ یادتی نہ کرو کہ اللہ زیادتی کرنے والوں کو پسند نہیں کرتا۔ ان سے لڑو جہاں بھی تمہارا ان سے مقابلہ پیش آئے، اور انہیں نکالو جہاں سے انہوں نے تم سے نکالا ہے، اس لئے کہ قتل اگرچہ برا ہے مگر فتنہ اس سے بھی زیادہ برا ہے۔ اور مسجد حرام کے قریب جب تک وہ تم سے نہ لڑیں تم بھی نہ لڑو، مگر جب وہ وہاں لڑتے ہیں تو تم بھی بے تکلفاً انہیں مارو کہ ایسے کافروں کی یہی سزا ہے، پھر اگر وہ باز آجائیں تو جان لو کہ اللہ معاف کرنے والا اور رحم فرمانے والا ہے، تم ان سے لڑتے رہو یہاں تک کہ فتنہ باقی نہ رہے اور دین اللہ کے لئے ہو جائے، پھر اگر وہ باز آجائیں

تو سمجھ لو کہ ظالموں کے سوا اور کسی پر دست درازی روا نہیں۔

اس میں چند چیزیں قابل غور ہیں :

۱، لڑائی صرف اللہ کے لئے ہو۔ خود غرضی، ملک گیری وغیرہ کے لئے نہ ہو۔

۲، اس میں کسی قسم کی زیادتی یا حدود اللہ سے انحراف نہیں ہونا چاہئے۔

۳، لڑائی صرف اسی وقت تک جاری رہی چاہئے، جب تک دشمن اسے جاری رکھنا چاہئے، اور جب دین صرف

اللہ کے ہو جائے، یعنی ہر فرد کو اپنے ضمیر کی پیروی کی آزادی حاصل ہو جائے تو جنگ ختم ہو جانی چاہئے۔

اگر جنگ کے دوران میں دشمن صلح کی طرف مائل ہو تو مسلمانوں کا فرض ہے کہ وہ بھی جنگ سے ہاتھ اٹھالیں خواہ اس میں دھوکا کا امکان ہی کیوں نہ ہو کیونکہ ان کے لئے اللہ پر بھروسہ رکھنا کافی ہے۔ (۸: ۶۲-۶۳) اسی طرح سورہ توبہ کی پہلی آیات میں معاہدوں کی پابندی پر کافی توجہ لائی گئی ہے اور اسی جگہ یہ بھی یہی ہدایت کی گئی ہے کہ اگر دشمن کے آدمی اسلام کا نقطہ نگاہ سمجھنا چاہیں تو ان کو اس بات کا پورا موقع دیا جانا چاہئے (۹: ۱-۱۲) جنگ میں قیدیوں کو غلام بنانے کی بالکل اجازت نہیں۔ انہیں خرید لے کر یا محض مہربانی سے آزاد کیا جاسکتا ہے۔ (۶: ۶۸، ۷۷: ۲۴) اسی طرح جنگ کے متعلق بار بار اللہ کا

قائم رکھنے کی تاکید کی گئی ہے۔ جنگ کے اسباب یعنی دوسری قوموں کے مال و متاع پر نظر رکھنا، اپنے تمدن پر غرور یا صبح مقصد کی جنگ میں حدود اللہ کو توڑنے کی کوشش سبھی کی پُر زور مذمت کی گئی ہے۔ (۱۲: ۲۹، ۱۳۲: ۲۰)

ایک جگہ قرآن میں امن قائم رکھنے کے لئے پوری تفصیل سے طریقہ بتا دیا گیا۔ اگر اقوام متحدہ اس اصول کو بڑ نظر رکھے تو دنیا کی بہت سی مشکلات حل ہو سکتی ہیں۔ مذکور ہے:

اگر مسلمانوں کی دو جماعتوں میں لڑائی ہو تو آپس میں صلح کرادو۔ اگر ان میں سے کوئی سرکش کرے تو اس سے لڑو یہاں تک کہ وہ خدا کے حکم کی طرف رجوع کرے۔ اگر وہ واپس آجائیں تو ان کے درمیان عدل اور انصاف سے صلح کرادو۔ یقیناً خدا انصاف کرنے والوں کو دوست رکھتا ہے۔

كَانَ طَائِفَتَيْنِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلَحُوا  
بَيْنَهُمَا رَبٌّ نَافَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى  
فَقَاتِلُوا آلَ بَنِي نَبِيٍّ تَبِغْ حَتَّى تَبْغِيَ إِلَىٰ آلِ أَهْلِ اللَّهِ فَإِنْ  
فَاءَتْ فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا  
إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ (۴۹: ۱۰)

یہاں جنگ کے آغاز سے لے کر امن قائم ہونے تک تمام عمل کو ایک بین الاقوامی عہد نامہ کی شکل میں پیش کیا گیا ہے۔ آخری منزل کی ہدایات خاص طور پر قابل غور ہیں۔ جنگ اصل مقصد تک محدود رکھنی چاہئے اور پہل کرنے والوں کے ساتھ بھی انصاف کرنا ناگزیر ہے۔ کیونکہ کوئی ایسا امن جو ظلم کی بنیاد پر قائم ہو گا وہ ایک دوسری جنگ کا پیش خیمہ ثابت ہو گا۔ اس اصول کی بہترین مثال آنحضرتؐ نے فتح مکہ کے وقت پیش کی جب آپؐ نے اپنے بدترین دشمنوں کو معاف کر دیا۔ آپؐ نے بڑے کمٹھن حالات میں امن قائم کیا اور عدل و بخشش سے اسے قائم رکھا۔

ان تمام واقعات سے ہمیں موجودہ دور کی مصیبتوں کے لئے صرف ایک ہی لائحہ عمل نظر آتا ہے کہ جب تک انسان اپنی اخلاقی اور روحانی فطرت کو بردے کا نہیں لائیں گے، تب تک دنیا میں امن کا قائم کرنا بالکل ناممکن ہے۔ سیاسی ریشہ دانیوں سے یا ایک دوسرے کی طاقت کے ڈر سے ممکن ہے کہ لڑائی کا خطرہ ٹل جائے یا وقتی طور پر تخفیف اسلحہ کا منصوبہ طے پا جائے۔ لیکن عدل و انصاف اور انسانیت کے صحیح عملی احترام کے بغیر پائدار امن قائم ہونا بالکل ناممکن ہے۔ اور یہ تب ہی حاصل ہو سکتا ہے اگر انسان کو زندگی اور کائنات کا با مقصد ہونے پر یقین ہو جائے۔ جب تک ہم اس مادیت کے چکر میں پھنسے رہیں گے اور صحیح روحانی اقدار سے منحرف رہیں گے تب تک اس دنیا میں امن اور چین کی زندگی ناممکن الحصول ہے۔

بعض معاشرتی فلسفیوں نے انسانی فطرت کا نقشہ بہت بھیانک کھینچا ہے۔ ان کے نزدیک انسان فطرتاً طعورگی پسند، ظالم اور وحشی ہے۔ ایسے مسائل فلسفیانہ کا نتیجہ قنوطیت ہے جس سے ہماری مدافعت قوت میں کمی واقع ہوتی ہے۔ ایسے حالات میں اگر امن قائم ہے تو اس کی بنیاد صرف خوف پر ہوتی ہے۔ اگر ایک ملک یا ایک بلاک کو معلوم ہو جائے کہ وہ دوسرے کے مقابلے پر طاقتور ہے تو دنیا کو جنگ میں دھکیلنے سے اسے کوئی حیرانہ نہیں ہوتی ایسا امن جس کی بنیاد محض خوف پر ہو بالکل بے معنی اور ناپائیدار وہ فلسفہ حیات جس کے نزدیک انسانی زندگی اور کائنات بلا مقصد ہیں، جس کے خیال میں تمام انسانی زندگی کا بنیادی

حرک سوائے خود غرضی کے کچھ نہیں، جس کے نزدیک اخلاقی اقدار محض اضافی ہیں اور جن میں کوئی مطلق حقیقت نہیں بلکہ محض مختلف جذبات کا اظہار ہیں، ایسے فلسفہ حیات کا لازمی نتیجہ قنوطیت ہوتا ہے اور قنوطی فلسفہ حیات کی بنیاد پر کوئی یا بُدا اس میں نہیں قائم ہو سکتا۔ اس کے برعکس اُس فلسفہ حیات کے حامی جن کے نزدیک یہ کائنات اور انسان یا معنی ہیں اور جن کی تخلیق ایک واضح مقصد کے تحت ہوئی ہے جس کے حصول میں سبھی مشغول ہیں، وہی صحیح مضمون میں روحانی بنیاد پر اس دنیا کے مسائل یا بُدا طریقے سے حل کرنے کے اہل ہیں۔

برٹریڈ رسل کا خیال ہے کہ مذہبی اعتقاد ایک بے کار چیز ہے۔ کیونکہ ایسا اعتقاد اس کے خیال میں کسی عقلی شہادت پر مبنی نہیں ہوتا۔ یہ بات تسلیم کرنے میں کوئی باک نہیں کہ ایسا اعتقاد جو کسی عقلی شہادت یا تجربہ پر مبنی نہ ہو انسان کی صحیح رہنمائی نہیں کر سکتا۔ لیکن اگر مذہبی اعتقاد کی بنا عقل اور تجربہ پر ہو۔ خواہ وہ تجربہ بالکل ذاتی ہو اور اس کو ہم دوسروں تک منتقل نہ کر سکتے ہوں۔ اور اگر اسے دوسروں کے سامنے بیان کیا جائے تو دوسرے لوگ اس سے مطمئن نہ ہوں۔ تب بھی ایسا اعتقاد اس شخص کے لئے قابل اعتماد اور عمل ہے لیکن درحقیقت امن کے مسئلہ میں یہ سوال اٹھانا ہی بے کار ہے کیونکہ امن بغیر باہمی تعاون و اشتراک کے ممکن نہیں۔ اگر برٹریڈ رسل کے نزدیک مذہبی اعتقاد کسی عقل یا تجرباتی شہادت پر مبنی نہیں تو نہ سہی، اگر کوئی مذہبی گروہ یا جماعت امن کے عملی مقاصد کے لئے تعاون کا ہاتھ بڑھائے تو اس کے ساتھ اشتراک ناگزیر ہو جاتا ہے۔ جب تک ان خطو پر کوئی بین الاقوامی ادارہ قائم نہ ہوگا جو دنیا کے تمام انسانوں اور ملکوں کے تعاون سے امن کے لئے پُر جوش اقدام کرے تب تک انسانیت کی آئندہ ترقی و بہبودی کا کوئی امکان نہیں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ ایسے ادارے کی کامیابی کے لئے کافی سرمایہ، کافی تحقیقات اور مفکرین کی ہمدقت خدمت کی اشد ضرورت ہے۔ لیکن اس کے بغیر کوئی اور نجات کا راستہ بھی نہیں۔

اسی طرح ہماری یونیورسٹیوں کے لئے بھی ضروری ہے کہ وہ نوجوانوں میں ایک ایسا ذہن پیدا کریں جس سے وہ آئندہ انسانیت کے تحفظ اور احترام کے لئے اپنے دل میں ایک بے پناہ جذبہ اور اس کے حصول کے لئے قوت عمل کا مظاہرہ کر سکیں۔ ہمیں نا اُمید ہونے کی یا نکل ضرورت نہیں۔ انسانی فطرت میں جہاں بدی کی طرف راغب ہونے اور عدل و انصاف سے خوف ہونے کے لئے بے شمار مواقع موجود ہیں، وہیں نیکی، اخلاق اور خیر کے راستے پر گامزن ہونے کے لئے اس میں بے پناہ صلاحیتیں موجو ہیں، بشرطیکہ ان کے اظہار کے لئے سازگار ماحول پیدا کیا جاسکے اور اسی سازگار ماحول کا پیدا کرنا ہی وقت کی اہم ضرورت ہے۔

(انجینئر و ترجمہ)

# سلمان رونی اور شیبانی خاندان

سلطان ابراہیم غزنوی سے بہرام غزنوی کے زمانے تک شیبانی خاندان کے چند افراد ہندوستان میں جولائیاں کرتے رہے۔ مختلف اوقات میں لاہور ان کے زیر انتظام رہا۔ لیکن آخری امیر بہرام کے سوا دوسرے شیبانیوں کا حال متداول و میسر تاریخوں میں مختصر نہیں آتا۔ ناچار ہمیں لاہوری سخن طراز رونی اور مسعود سعد سلمان کا سہارا لینا پڑتا ہے، جنہوں نے ان امیروں کی مدح میں قصیدہ خوانیاں کی تھیں۔ اور وہ کسی قد و قدوش صورت میں محفوظ رہ گئی ہیں۔ شاعروں کی رہنمائی میں کسی صراطِ مستقیم کے ملنے کی توقع بھی نہ رکھنی چاہئے تاہم ایسے نامور عہد لاہور اور فتح سپہ سالاروں کو نظر انداز نہیں کر سکتے۔ قصائد کی دھندلی روشنی میں جو کچھ مطالب ہاتھ آئے ٹوٹل ٹوٹل کر اکٹھے کرتے ہیں۔

خاندان کا پہلا سردار نجم الدین زیر شیبانی معلوم ہوتا ہے۔ اس کے باپ کی صرف کنیت ”ابو حلیم“ شیبانی سے ہمیں واقفیت ہوئی اور۔ دوسری بیٹے (زیر بر) سے اور آئندہ اسی خاندان اور کنیت والے شیبانی سے ملتیس کر دیا گیا ہے۔ مگر یہ احوال ظاہر نجم الدین زیر بر سپر ابو حلیم ہی مراتب عالیہ پر سرفراز ہوا۔ اور اسی کے سلطان ابراہیم سے صداقت کرنے پر مسعود سعد نے خاندان کے پترے ٹھوسے۔ (دھن!) یعنی لکھا ہے کجب (وہ) اپنے وطن جابرم وشت اسفرائن (خراسان) سے غزنی آیا تو ایک مرلی بڈھے گدھے پر سوار تھا۔ دھجی اس کی لگام اور کدھہ کی رکاب تھی۔ پچھلے مندے کا لباس پہنے ہوئے تھا۔ اور پیٹ بھر کے روٹی مل جانا سے بہت غنیمت معلوم ہوتا تھا۔ محض بادشاہ کی عنایت سے اس مرتبے کو پہنچا کہ چالیس ہزار جنگ آزماسوار اس کے زیر عثمان اور ہندوستان جیسی سرسبز و وسیع ولایت تحت فرمان آگئی ماسی جاہ و دولت نے اس کا دماغ خراب کیا کہ اپنے ولی نعمت سے سرکشی کی۔ اور آخر کو کفرانِ نعمت کی سزا پائی۔

لے اصل ابو حلیم ہے جس کی طبقات نامری وغیرہ میں ایک دو جگہ صراحت مل سکتی ہے قیج ہے اس کتاب کے فاضل مع آقائے حبیبی اس خاندان کو انبالہ۔ میانوالی کے جاٹ یا خانوں کی برادریوں میں تلاش کرنے جاتے ہیں۔ حالانکہ شیبانی صریحاً عربی نژاد خاندان تھا جو پہلے خراسان میں بسا، پھر غزنی آٹھ آیا تھا۔

سعد دیوان مسعود سعد کے فاضل مقدمہ نگار نے خاندان شیبانی کو ذیلی عنوان کا موضوع بنایا اور ان کی محنت سے ہم نے فائدہ اٹھایا مگر وہ بھی آخر میں اقرار کرتے ہیں کہ رونی اور مسعود کے قدیم و صحیح نسخے دستیاب ہوں، تو ان امیروں کے حالات کی مزید تحقیق ہو سکتی ہے۔

سعد یہ حالات اس کے باپ ابو حلیم کے نہیں ہو سکتے۔ اگرچہ رونی کے قصیدہ ۷۹۷ سے مستفاد ہوتا ہے کہ وہ بھی ذی مرتبہ سردار تھا جس کے عہد کا شروع میں زیر وراثت بنایا گیا۔ ”نکسب جاہ پر رشاد باش و بر خودار زیر نجم سپہ پرو و سپہ سالار“

آگے چل کر قصیدے میں ایک اور باغی سردار بھر کا قصہ آتا ہے کہ وہ پانی کے ذریعے فرار ہونا چاہتا تھا۔ بادشاہ نے، مرکب جو میں، تعاقب میں دوڑائے۔ ان کاٹھ کے گھوڑوں میں ہر ایک پر دو دو سو سپاہی سوار تھے۔ عاصی، سردار فرعون کی طرح دریا میں ڈوب کر دنیا کے پار گیا۔ ممکن ہے کہ یہ عمراسی نجم الدین کا کوئی بھائی یا بیٹا ہو۔ ہم قصیدے کے حمیدہ متعلقہ اشعار نقل کئے دیتے ہیں، لگو ان میں بھی بعض الفاظ مشکوک رہ گئے ہیں :

ہند میں درماں خرم ست و آباداں	بہ بادشاہ زمین و بہ شہر یارماں
ابوالمظفر سلطان عالم ابراہیم	کہ روزگار نہ بند بقی چو اسلطان
بکو بد آن کہ خلاف خدائے گال خواہد	کہ کارنامہ بے مغرور ایکے برخواں
نگاہ کن کہ چہ بر خوشی پیچد زوے	چگونہ روئے بدو داد محنت و حرماں
شدش فراش آن حال کا مدار جہرم	مندیائے پوشیدہ پارہ و خلقاں
براہ مرکب او بود پیر لاش خرمے	ز چوب کردہ رکاب زلیف کردہ عنایاں
ہمہ فراغت او آنکہ گرم خفتے شب	ہمہ تنعم او آنکہ سیر خوردے نان
لباس خویش بستم و بساط زرمش خاک	سیلج و آلت خاشاک و خون او انبان
بفرود دولت و اقبال شہر یار اہل	بقد و زبیت بگذاشت تارک از کیوان
چو یافت از ملک شرق زور و زہر شیر	بد و سپرد ملک مرغزار ہندستان
ولایت کہ بدو داد خسرو عالم	ہزار رائے فروں بود در نواجی آن
بطول بود ز ہیارہ تابا ساسرو	بعرض بود ز کشمیر تا بسیدستان

(دھیارہ) دریائے جہلم کے کنارے کا غالباً وہی شہر تھا جس کی ایک اور جگہ اٹلا "دھیارہ" پڑھی گئی ہے۔ شاعر کی سوانح میں ہم پھر اس طرف رجوع کریں گے۔ آسا سرو، لاطینی کی مٹی میں دب گیا بجز اس کے کہ ہم اسے "آب سرو" قرأت کریں۔ جو سرو (یا کاگرا)، ہندی کی قدیم فارسی اصطلاحی۔ جہلم کے مقابلے میں اسے لانا غیر موزوں نہ تھا۔ اور شمالی ہند کا یہی علاقہ سلطان محمود اعظم کی میراث بھی تصور کیا جاسکتا تھا۔ "سیدستان" شمال مغربی سندھ کا پرانا سوسٹان، بعد کا سیہوان سمجھا جاسکتا ہے۔ اگلے شعر میں رائے راجہ کے ساتھ "خان" بھی مذکور ہیں۔ اور بالواسطہ پنجاب و سندھ میں مسلم ریاستوں کی خبر دیتے ہیں)

چو مار بچا رہ بودے ز حد تیغش رائے	چو برگ (زمان) شدند ز نوک تیرش خاں
چو از قبائل تبت بہر آل شیبیاں کرد	شدند بر فلک از مغرش بنی شیبیاں
بدان سپاہ و بدان خواستہ فریضہ شد	بگشت دوسر ہوش و مغز او عصیاں



یہ نیم ساعت کفران زہر چہ نعمت داشت  
 تہی نشاندش آری چنین کند کفران  
 ز پائے پا بہ بندے شدش دواں رکاب  
 بگروں اندر طوقے شدش زو خنٹاں  
 طلوع بودش چون نجم و نجم نام ہے است  
 غروب باشد آری پس از طلوع بداں  
 بقرب خسرو شد محترق چنین باشد  
 ہر آن ستارہ کہ با آفتاب کرد قراں

آخر کی چار بیعتوں سے ڈرامائی انداز میں اس بزرگ سپہ سالار اور صاحب حکومت امیر کبیر کی معزولی اور گرفتاری ثابت ہوتی ہے۔ پھر سلطان کے فضائل، عین تدبیر اور اقبال خدی کی مدح کے بعد ایک اور مرکبش سردا و عمر کا معرکہ بیان کیا گیا ہے۔ ہم نہیں سمجھتے کہ نجم الدین شیبانی کے ساتھ اس کا کیا تعلق ہے۔ لیکن بظاہر وہ لاہور کے توالیج میں ملتان یا مغربی پنجاب کا حاکم اور کنار مدیا کسی قلعے کا کرسی نشین تھا۔ شاعر نے یہ واقعہ اس خوبی سے نظم کیا ہے کہ ہم چند شعر نقل کئے بغیر نہ رہ سکے :-

نغمہ چو دید کہ آمد سپاہ خسرو شرق  
 یہ تاب آتش سوزاں وز زور باد وزاں  
 در آب جست چو ماہی از آنکہ دانست او  
 کہ تیغ خسرو مرگست راست از دوتواں  
 ز ہر جنگ ملک مرکباں چو میں ساخت  
 نہنگ وار در افگندشاں باپ رواں  
 نشست در شکم ہریکے و ویست سوار  
 یزید ایشاں آں مرکباں بر آستاں  
 در آب غرق عمر با سپاہ چوں فرعون  
 ملک منظر گشتہ چو موسیٰ عراں

زریہ شیبانی کا مناسب حلیل سے معزول اور پھر قلعہ نانے کے شاہی بندی خانے میں محسوس کیا جانا یقینی طور پر معلوم ہے۔ مسعود سعد سلمان بھی دہک اور سو میں نظر بند رہنے کے بعد اسی قلعے میں منتقل کیا گیا اور جیسا کہ آگے آئے، وہاں نجم الدین زریہ شیبانی سے ملاتی ہوئے تھا۔ قرائن سے شاعر کا نانے میں بھیجے جانے کا سال ۱۲۸۷ھ/۱۰۹۴ء قیاس ہوتا ہے لیکن اگر یہ سمجھا جائے کہ زریہ کو سلطان ابراہیم کے عہد میں امارت ہند کے عہدے پر فائز کیا گیا تھا تو یہ شہزادہ سیف الدولہ محمود کے نائب السلطنت مقرر ہونے یعنی ۱۲۸۷ھ سے پہلے ہی کا زمانہ ہو سکتا ہے۔ اس قیاس کی تائید میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ سلطان ابراہیم غزنوی کی جن شاندار فتوحات کی ہندوستان کی تاریخوں میں گونج باقی رہ گئی ہے، وہ سیف الدولہ کے لاہور آنے سے قبل اسی شیبانی سپہ سالار کی محنت و جانبازی کا ثمرہ ہوئی اور انہی کے جیسے میں اسے "مرغزادہ ہندوستان" تفویض کیا گیا ہوگا۔ لیکن دقت یہ ہے کہ اگر اس کی سرکشی اور گرفتاری کو سیف الدولہ کی امارت سے ماقبل خیال کریں تو نانے میں اس کی قید کا زمانہ ۸۰ سالانہ ہوگا، جو بہت بڑی مدت معلوم ہوتی ہے۔ اگرچہ غیر ممکن نہیں ہے۔ بخلاف اس کے اگر ہم استاد دہلوی کے قصائد کی سرخیاں پڑھیں تو یہ قیاس کر سکتے ہیں کہ زریہ شیبانی کا مرتبہ وزارت اور سپہ سالاری سے آگے نہیں بڑھا تھا۔ مسعود سعد سلمان کے ایک قصیدہ مدح (ملا) میں بھی جہاں اس کے جنگی کارنامے لگائے ہیں، وزیر لکھا ہے مگر غالباً کتابت کی غلطی ہے

بہر حال عہدہ جو کچھ ہو وہ لاہور کے مرکز ہی سے مالک ہند پر قہر و فتح آئے، کتبہ جس کی ہمارے دونوں شاعر دل کھول کر داد دے

رہے ہیں۔ ابو الفرج رونی کہتا ہے :-

از جہاں آفریں ہزار ہزار آفریں باد برسیدہ سالار  
 بو حلیم زریں شیبانی پیل صف دار و شیر آتش کار  
 آنکہ آسیب تیغ او برسید از لب سند تائبہ دریا بار  
 آنکہ معبود اہل طہی را خرد بشکست و ضبط کرد حصا  
 آنکہ رہ زو بدشت نارائن در میان ہزار داند سوار  
 ہر کہ یا او برابر ی طلبد گوچنیں یک دو کار کرد یار  
 نیزہ بستان و حملہ بر بر جائے شکر دیو پال را پردار

طہی علم کے طور پر قصائد رونی میں دوسری جگہ بھی آتا ہے۔ (مثلاً قصیدہ عا میں) لیکن صاف طور پر واضح نہیں کہ مقام تھا یا کسی راجہ کا نام تھا۔ مسعود سعد کے دیوان میں قنوج کے راجہ کا نام "ملتی" نظر سے گذرتا ہے (اوپر۔ باب سوم، فصل سوم) "نارائن" عجب نہیں کہ وہی نارائن (نواح انبالہ و کرنال) کا بھی نامک میدان ہو۔ جسے مہابھارت سے لے کر احمد شاہ درانی تک تاریخ اور قبل تاریخ زمانے کی کئی بڑی لڑائیاں آدمی کے خون کی سرخیاں بہم پہنچا چکی ہیں۔ بہر حال زریں شیبانی کی یہ کوئی بڑی ہم تنھی، بظاہر مسعود سعد اسی کی بعض مزید تفصیلات فراہم کرتا ہے۔

اے غزا کا جیدہ صفدر اے سنا پیشہ عاتم سرود  
 قطب ملت و زریں شیبانی مغز آں وزینت گوہر  
 چوں تو ناکردہ گردش ایام چوں تو ناکردہ گردش اختر  
 بفراقتہ با ہزار نشاط آمدہ یاز با ہزار طغر  
 کردہ اندر صمیم تابستان بیش بر کشورے دھن چوستقر  
 اندر دہ ہزار بت کدہ بیش کردہ ویراں بجنیش لشکر  
 اندر اں غزو صد ہزار فزوں بہ پئے پیل کردہ زیر و زبر  
 تو کشیدہ سپہ بہ نارائن مالوہ از تور و گریز و حذر  
 و ز شکوہ تور و شنائی روز تیرہ گشتہ براہل کانجر  
 لب کفر از نبیب نوب تو خشک چشم شرک از ہراس یاس تور

یہ آخری شعر حسن بلاغت کی بنا پر آئندہ نقل ہوتا رہا۔ اور حقیقت میں تحسین کا حق دار تھا۔ مگر اس سے بھی بلخ لکھ

عہ غالب زریں ہے۔

لحہ درج نجم الدین شیبانی صفحہ ۲۱۸

شعر ہیں۔ جن میں شاعر کے قلم نے ترتیب لشکر کی شبیہ دکھائی ہے کہ وہ ایک متحرک پہاڑ کی طرح بڑھتا تھا۔ جس کے دونوں سروں پر پچاس پچاس دیو سیل ہاتھی کی گنجان صفیں اسے اڑدے دے دوسری ہم صورت بناتی اور لوگوں کے دل دھڑاتی تھیں:

”خلق را ساختہ معسکر تو صورتے شد ز عرصہ محشر  
یک رہ کوہ دید ہرگز کس کہ رواں شد بردے صحرا بر  
ہر یکے در میانہ دوستوں اڑدے فرونگندہ دوسر  
گردن قارشاں بکوہ دشت بانگ آئینہ شاں بہ بحر و بر  
گردیدی کہ من ہی گویم پیش شکر گہ تو گو بسنگر  
تا بہ بند گزیدہ پنجہ سیل ہمہ ماموں نور و دیدا در  
ہمہ غفریت شخص و صاعقہ فعل ہمہ خارا سُرین و شداں بر

یہ سب اہتمام بادشاہ (ابراہیم) کی خدمت اور خوشنودی کے واسطے ہیں اور اسی پر منحصر نہیں۔ خود پتھر اس کے لئے چاندی لاتا ہے۔ مٹی اس کی زنجبشی کے لئے سونا، اور سمندر تنے میں موتی حاضر کرتے ہیں۔ اس کی آرائش بزم کے لئے ترکستان میں مائیں خوب صورت بچے پالتی ہیں۔ محرا اچھے سے اچھے بھیرے نکالتا ہے۔ روم و بغداد، بصرہ و شستر فرش و لباس کے واسطے بہترین کپڑا تیار کرتے ہیں۔۔۔۔۔ یہ تو سب کچھ ہے مگر زندہ ہاتھی نذر میں لانا سپہ سالار زیریر ہی کا کام ہے۔

بہرہ وقت ہا ازیں اجناس ہر کس آرد بضاعتے درخور  
کہ تواند کہ زندہ پیل آرد تو توانی، تو آئی، تو آئی، تو آئی، تو آئی  
اس قصیدے میں ضمناً ہم زیریر کے مرحوم باپ کا نام ”ابوعلیم شیبانی“ پڑھتے ہیں :-  
”شادزی شادزی خداوند کز بزرگی و جاہ چوں تو پسر  
تربت ابوعلیم شیبانی روضہ شد ز خلد باکوثر“

ایک اور مقام پر اسی ولایت کے ساتھ بظاہر اس کے دو نوجوان فرزندوں کا نام شعیب اور غضنفر بتایا ہے

شادباداے زیر دولت یار دیرزی اے گزین سپہ سالار

وہ عراق و خراساں میں بڑی بڑی مہات سرکر کے آیا اور شاہی قدر دانی سے مزید اعزاز و مراتب کے ساتھ دوبارہ

ہندوستان بھی گیا ہے :-

لے کلف بیان کے اعتبار سے اسی امیر کی مدح میں مسعود کی یہ بیاعی بھی یاد رکھنے کے لائق ہے۔

لے فتح بخت روزبازار و خیز و رکوب کز سپہ سالار آویز  
لے نصرت دین بخیر کشائے خیز لے کفران زیر ابوعلیم ست گویا

شاہ را دیدی آفتاب تہاد اندر ایوان آسمان کردار  
 نور گسترد بر تو چندان کی کہ شدی چوں بہ دو پنج و چہار  
 بر کشید و چنیں نوید کہ دید رقت تو چو چرخ آئینہ دار  
 باز گشتی بسوئے ہندستان کار ہا کردہ چوں ہزار نگار  
 ہندستان میں اس کی آمد نے جنگ کا بازار تیز اور شرک کے دانت گند کر دئے ہیں :-

گند شد باز شرک را وندان تیز شد باز رزم را بازار  
 خود ہارا کشادہ گشت غلاف تیغ ہارا زدودہ شد زنگار  
 باز در مرغزار ہندستان شایخ مروی سعادت آرد یار  
 از قنم گم رہی بریزد پوست در دلی کا فری بر دید خوار  
 پسر بوحلیم شیبانی سرکش و صفدر ویل و سردار  
 کیست اندر زمین ہندستان اس شگفتے از اے خانہ شمار  
 کہ نہ لرزد ز ہول تو چوں مرغ کہ نہ پیچد ز ترس تو چوں مار  
 سلو تے ہست اس چنیں ہائل شکرے ہست اس چنیں جرار  
 بر شیب و غضنفر اس دو ہزبر کہ سپاہ گراں سبک بہ شمار  
 آں چناں واں کہ نصرت و قنند اس عزیز ات بر یمن و لیار

لیکن یہ مجسم فتح و نصرت یعنی شیب و غضنفر آئندہ دشت گم نامی میں چلے جاتے ہیں اور پھر سامنے نہیں آتے۔ خود زریں کی نسبت ہم ایک قصیدے میں دیکھتے ہیں کہ ابورشید سے شاعر سفارش کر رہا ہے کہ ہندستان کی سپہ سالاری مشارۃ الیہ کو سونپ دی جائے۔ رشید محتاج شہزادہ علاؤ الدلہ مسود کے زمانہ امارت لاہور میں غالباً اس کا اور پھر خود سلطان بابریم کا وزیر تھا۔ اس کے معنی یہ ہونگے کہ نلے کی قید سے چھوٹ کر زریں کم سے کم کچھ مدت تک اپنا سابقہ سپہ سالاری کا عہدہ نہیں پاسکا۔ یہ شعر ابورشید کی طولانی مدح میں تبصیح معصع اس طرح آتے ہیں۔

مرغزار نشاط را بہ سپاہ بزریراں ہزبر ہندستان  
 آنکارا زگو ہرش بہ چرخ رسید رقت گو ہر بنی شیبان

آخر میں قلعہ نامے میں مسعود سعد کی پیش گوئی کا ذکر کرنا ضروری ہے کہ اس نے زریں شیبانی کی رہائی اور بحالی کا جو حکم لگایا تھا وہ صحیح نکلا۔ شاعر ایک تہنیت نامے میں اسے نیک فال اور آئندہ ترقی کی امید دلاتا ہے۔ اگر اس نامی سپہ سالاری کی سوانح ٹھیک ٹھیک مرتب ہو سکتی تو یہ قید و نجات کا واقعہ اپنی جگہ کہیں اور پرنہ کو رہتا۔ لیکن قصیدے میں کئی کارآمد اشارے

سطح ہیں لہذا متعلقہ اشعار کو ہم نظر انداز نہیں کر سکتے:

لے خداوند عید روزہ کشائے      بر تو فرخندہ شد جو فرہماے  
مژدہ اوردت ز نہرت و فتح      شاد باش و بجز و باز گراے  
لے سخا کار را و بزم افروز      دے ہمہا پیشہ گرد زم آراے  
بدہ انصاف آنچہ می بینی      من بگفتم ترا بقلعہ ناے  
مژدہ اوردت بقوت دل      وعدہ ہا کر دمت بصحت رائے  
فاہلے کہ من ز دم دیدی      کہ چگونہ تمام کرد خداے  
آنچہ کرد دست و آنچہ خواہد کرد      دہ یکے نیست یک دو ماہ پائے  
ہم بدیں تیغ ہائے آتش بار      ہم بدیں سرکشان آہن خلائے  
ز تبت بو حلیماں برکش      افتخار ز ریریاں بفراے

آخری شعر سے یہ نکتہ روشن ہوا کہ پورا خاندان شیبانی پہلی کنیت سے "بو حلیمی" معروف ہو گیا تھا۔ اسی کنیت کو طبقاً قاضی میں "بابلیم" لکھا ہے۔ وہ بعد کے ہندی تلفظ و تصرف سے یا غلط نویس کا تبوں کی بدولت "بہلیم" بن گیا۔ کہ عرب کے بجائے بھارت سے زیادہ مناسبت رکھتا ہے۔ القلم شاعر نے زیر شیبانی کے بارے میں اس مرتبہ بھی خوش آئند حکم لگائے تھے۔ مگر معلوم ہوتا ہے وہ صحیح نہ تھے۔ جم الدین کے اقبال کا آفتاب غروب ہو گیا۔ البتہ خاندان شیبانی کے دو نئے ستارے آفتی لاہور پر طلوع ہوئے جن میں ایک سپہ سالار محملی سرہنگ تھا جس کی خاندانی کنیت آگے چل کر نام کے آگے لگا دی گئی۔ اور محمد سلیم لکھا جانے لگا۔ دوسرا اسی کا بھائی رجب شیبانی بظاہر والئی لاہور مقرر ہوا اور ولایت ہندوستان کے دیوانی باور مالی انتظامات اس کے سپرد کئے گئے۔

یہ سنہ ۱۱۵۵ھ کا واقعہ ہے۔ یہاں ہمیں چند جملوں کی کڑیوں سے تاریخ کا سلسلہ جوڑ لینا چاہئے کہ محمد یوسف میں علاؤ الدولہ مسعود (الکرم) نے وفات پائی۔ ایک بادشاہی کے بارہ بیٹے وارث چھوڑے۔ ان میں لاہور کا نائب السلطنہ شیراز مرحوم باپ کی نظیر پر قوی تر ہو چکا تھا۔ ایک روایت کی رو سے اس نے غزنی کے قریب بست میں اپنی بادشاہی کا قنارہ بچھوایا اور چند ماہ اس نعمتِ عظمیٰ سے لطف اندوز ہوا۔ لیکن امراء غزنی ساتھ نہ تھے۔ شاید بنجر سلجوقی کا خوف غالب تھا جس کی بہن ہندو عراق مرحوم سلطان غزنی سے بیاہی تھی۔ اور اس کے بطن سے دو شہزادے سلطان الدولہ اور عزالدولہ بہرام میراث پذیر ہوئے امیدوار تھے۔ چنانچہ اول اسلان غالب آیا۔ غیر شکار شیر زاد بھائی کے ہاتھ سے شکار ہوا۔ (سنہ ۱۱۵۵ھ) مگر اسلان کی

بعض تاریخوں میں لکھا ہے کہ وزیر محمد احمد نے شیراز کو لاہور سے بلو کر اعزاز و احتشام سے غزنی میں تخت پر بٹھایا اور چند عرصے میں پیش پستی اور کثرت سے خوار ہو کر اسے متنبہ کرتے رہے۔ (دیکھئے حیات مسعود سعد از قویم الدولہ)

سلطانی بھی گویا ڈھائی گڑی کی بادشاہی تھی کہ ۵۱۱ھ / ۱۱۱۷ء میں ختم ہو گئی۔ مسعودی کے ہر نام سلجوقیوں کی مدد سے تخت غزنی پر  
مہمکن ہوا۔ بعض تاریخوں میں اسی کو سنجر کا سگ بھانجا لکھا ہے۔ لیکن یہ جداگانہ موضوع ہے۔ یہاں یہ بتلانا مقصود ہے کہ راج  
اور محمد شیبانی سلطان ارسلان کے جان نثاروں میں ممتاز ہوئے۔ اسی بادشاہ نے وفاداری کے صلے میں ولایت ہندستان انھیں  
کی۔ مسعودی کے ایک طولانی دو گانہ قصیدے میں ارسلان کی تاج پوشی پر اس طرح تہنیت سرائی کرتا ہے:-

برقعہ بادشاہ بگذر و آرائش تخت و ملک بنگر  
بر تخت نشستم خرد شرق منصور و موید و منظر  
سلطان ملک ارسلان مسعود تاج ملکین عصر یکسر  
بے رنج بکام دل رسیدہ از یاری نخت و عون کرگر

## مطبوعات مجلس ترقی ادب

۲۱۲۰	مترجمہ عبد المجید سالک و عبد الحمصی	تعارف جدید سیاسی نظریہ
۳۲۰	مترجمہ سید نذیر نیازی	غیب و شہود
۱۰۰	مفت محمد مختار۔ ترجمہ صوفی غلام مصطفیٰ تبسم	حکمت قرآن
	ترجمہ عطاء اللہ وغزنی	دولت اقوام
۵۰۰	مترجمہ شیخ عنایت اللہ و محمد احمد رضوی	فلسفہ شریعت اسلام
۲۰۰	مترجمہ عبد المجید سالک و عزیز	نظام معاشرہ اور تعلیم

ملنے کا پتہ:-

سکرٹری مجلس ترقی ادب۔ نرسنگہ داس گارڈن۔ کلب سوڈ۔ لاہور

# زرعی مسائل

پاکستان کو زرعی مسائل درپیش ہیں ان کا موجودہ زرعی نظام میں بنیادی تبدیلیاں پیدا کرنے کے بغیر کوئی علاج ہے۔ قدرتی طور پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ہم ہی نے ایسا کیا گناہ کیا تھا کہ ہمیں قومی تخلیق کے پانچ سال کے اندر راندہ موجودہ نظام کی حدود میں رہتے ہوئے ناقابل علاج زرعی مسائل سے سابقہ پر ڈگلا ہے۔ سو جواب یہ ہے کہ یہ حال قریب قریب ساری دنیا کا گذشتہ نصف صدی کے کسی نہ کسی حصے میں ہو گیا تھا۔ اس کی وجہ آبادی کا پھیلاؤ ہے جس سے ساری دنیا کی آبادی کے لئے کُل دنیا کی زرعی پیداوار کافی ہو گئی ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ علم اور سائنس کی ترقی نے یہ چیز بھی بتادی کہ یہ زرعی پیداوار کئی گنا بڑھائی جاسکتی ہے۔ اور امکانی زرعی پیداوار صرف موجودہ آبادی کے لئے کافی ہوگی بلکہ اس سے دگنی آبادی کے لئے جہاں تک زرعی فن کا تعلق ہے کھانے پینے کی کوئی کمی نہیں ہو سکتی۔ اس علم کے ساتھ ساتھ سماجی مسائل نے اسی زمانے میں ایک خاص اہمیت حاصل کر لی جو اس سے پہلے مالگیر وسعت کے ساتھ اس تعلق سے نہیں جانچے جاتے تھے۔ اور اگرچہ سماجی خیالات کے کئی گروہ ہیں۔ لیکن اس چیز میں سب متفق ہیں۔ کہ سماجی انصاف سب کے ساتھ ہونا چاہئے۔ اور جس حد تک زرعی نظام سماجی انصاف کا راستہ روکتا ہے اسے بدل دینا چاہئے۔

امریکہ کا زرعی نظام۔ مسئلے کے اس پہلو کی شدت سب ملکوں میں یکساں نہیں ہے۔ مثال کے طور پر امریکہ میں وسیع قابل کاشت خطے ہیں اور آبادی کا باران پر اتنا کم ہے کہ اب بھی ایک اوسط کھیت قریباً ڈیڑھ سو ایکڑ کی وسعت کا ہوتا ہے چنانچہ عام حالات میں وہاں کے اوسط کھیت زرعی سائنس کی ترقیوں سے فائدہ اٹھا سکتے ہیں۔ لہذا باوجود اس چیز کے کہ وہاں پر زمیندار اور مزارع دونوں موجود ہیں عام طور پر ان کا وجود کسی کو نہیں تکلیف دیتا۔ کیونکہ دونوں کے کھانے کے لئے زمین کے وسیع خطے کافی پیدا کر دیتے ہیں۔ اس کے باوجود وہاں بھی یہ احساس پیدا ہو رہا ہے کہ زمین کی ترقی یافتہ نشوونما میں ایک غیر ترقی یافتہ زرعی نظام خامی بڑی رکاوٹ بن سکتا ہے۔ چنانچہ انسائیکلو پیڈیا برٹینیکا کا حقیقت زمین کا مقالہ نگار امریکہ کے متعلق لکھتا ہے کہ گذشتہ دنوں زرعی مسائل کے جائزوں سے جو تین اہم پہلو نظر آئے ہیں ان میں سے پہلا یہ ہے کہ زمین کا غلط استعمال زرعی نظام سے تعلق رکھتا ہے۔ چنانچہ وہ تفصیل کے ساتھ امریکہ کی زرعی زمین کے ان وسیع خطوں کا ذکر کرتا ہے جہاں زمین کے استعمال کے ناقص نمایاں ہو رہے ہیں اور ان کا تعلق زرعی نظام سے واضح کرتا ہے۔ چنانچہ کپاس کے رقبہ کا ذکر کرتے ہوئے وہ لکھتا ہے کہ نباتی کا طریقہ جو خانہ جنگی کے بعد جنوب میں وسعت اختیار کر گیا غریب اور کمزور کاشت کار سے گہرا تعلق رکھتا ہے اور تالیس

فی صدی کاشتکار مزارع میں جن میں سے ایک تہائی ہر سال دوسری زمینوں پر چلے جاتے ہیں اور ایک قلیل حصہ پانچ سال تک ٹھہرتا ہے تاکہ فصلوں کی ترتیب کا ایک چکر پورا ہو سکے۔ نتیجہ یہ ہے کہ برائی وسعت سے غیر یقینی، غربت، بیماری اور افلاس پھیلے ہوئے ہیں۔  
اس امر کے باوجود کہ امریکہ کی وسیع رقبوں اور نسبتاً کم آبادی کے پیش نظر زرعی مسائل کافی عرصے تک تشویشناک شکل نہیں اختیار کر سکتے۔ وہاں کی حکومت کو بھی پیش بندی کے طور پر عملی اقدام کرنے پڑے ہیں۔ چنانچہ ۱۹۳۷ء میں برکن ہیڈ جونز ایکٹ پاس ہوا۔ جس کے مطابق ایک کروڑ ڈالر کی رقم کانگریس نے کاشتکاروں کو قرض کے طور پر دینی منظور کی۔ تاکہ وہ زمینوں کے ٹکڑے خود خرید سکیں۔  
۱۹۴۲ء میں مرکزی مقننہ نے دوسری جنگ عظیم سے واپس آنے والوں کے لئے قرض ہٹیا کر نامتو کیا۔ تاکہ ان میں سے جو زراعت کرنا چاہیں انہیں زمین خریدنے کی سہولت مل سکے۔ امریکہ جیسے ملک میں ان قوانین کی موجودگی حیرت انگیز ہے۔ لیکن ان کا مقصد واضح ہے کہ حکومت یہ چاہتی ہے کہ کاشتکار خود زمین کے مالک ہوں تاکہ زرعی عمل بہترین نتائج مرتب کر سکے۔

انگلستان کے زرعی قوانین۔ امریکہ کی طرح انگلستان میں بھی زرعی مسائل وہ شدت اختیار نہیں کر سکتے۔ جو انہیں ہماری طرح کے قریباً کلیتاً زرعی ملکوں میں حاصل ہے۔ حالانکہ انگلستان میں آبادی بھی کافی گنجان ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ انگلستان کی بیشتر آبادی کا انحصار زراعت پر نہیں۔ بلکہ صنعت و حرفت اور تجارت پر ہے۔ اور زراعت ملک کی ایک قلیل اقلیت (پانچ اعشاریہ ہشت) فی صدی) کو روزگار فراہم کرتی ہے۔ اس کے باوجود وہاں بھی بار بار ایسے قوانین وضع کرنے کی ضرورت محسوس ہوئی ہے۔ جن سے بڑی بڑی جاگیروں پر ٹھیکہ پر کام کرنے والے مزارعین کی جگہ چھوٹے چھوٹے کھیتوں پر مالک مزارع بڑی تعداد میں زرعی کام کرنا شروع کیا۔  
۱۹۰۵ء میں چھوٹے کھیتوں کا قانون (SMALL HOLDINGS ALLOTMENT ACT) پاس ہوا جس کی رو سے ضلع کی کونسلوں کو اختیار دیا گیا کہ وہ بڑے بڑے رقبے حاصل کر کے انہیں چھوٹے کھیتوں کی شکل میں مزارعوں کو ٹھیکہ پر زراعت کے لئے دیں۔ ان کونسلوں کو اختیار دیا گیا۔ کہ اگر وہ مفاہمت سے بڑے کھیت حاصل نہ کر سکیں۔ تو وہ جبراً انہیں لے لیں۔ چنانچہ اس قانون کے تحت تیرہ ہزار دو سو ستر کھیت جن کا مجموعی رقبہ ایک لاکھ چھیالیس ہزار سات سو اٹھتر ایکڑ بنتا ہے دس سال میں قائم کئے گئے۔ ان کافی کھیت اوسط رقبہ چودہ ایکڑ بنتا ہے۔

۱۹۱۹ء میں سیٹلمنٹ کا ایک نیا قانون بنایا گیا :

جس کے مطابق ضلع کی کونسلوں کو اختیار دیا گیا کہ وہ بڑے کھیت بجائے نقد قیمت کے سالانہ ادائیگیوں کی شکل میں خرید سکتے ہیں تاکہ وہ انہیں متوازن کھیتوں کی شکل میں کاشتکاروں کو دے سکیں۔

ان قوانین کا نتیجہ اس سے واضح ہے کہ جہاں سلاطین میں صرف دس اعشاریہ چھ فی صدی کاشتکار زمینوں کے مالک تھے۔ ۱۹۱۹ء میں ان کی تعداد قریباً دو گنی یعنی بیس فی صدی ہو چکی تھی۔ اور ۱۹۳۷ء میں وہ چوگنی سے زائد یعنی چھتیس فی صدی ہو چکی



تھی۔ گلاشتہ بیع صدی میں ان میں مزید اضافہ ہوا ہے۔ لیکن اس کے اعداد و شمار ہمیں دستیاب نہیں ہو سکے۔ تاہم وہاں زرعی پیداوار کے بڑھانے میں ان مالک کاشتکاروں کا بہت بڑا دخل ہے۔

فرانس کا زرعی نظام۔ انگلستان کے برعکس جہاں اکثر زمین مزاد پر بڑے بڑے زمین کے مالکوں سے ٹھیکہ پر لے کر کاشت کرتے ہیں۔ فرانس عام طور پر چھوٹے چھوٹے مالک کاشتکاروں کا ملک ہے۔ حکومت کو یہاں اس وجہ سے دخل دینا پڑا کہ کھیت کئی حالتوں میں غیر معاشی حد تک چھوٹے تھے۔ یہاں بھی انگلستان سے فرق ہیں۔ کیونکہ قوانین بڑے اور غیر منظم رقبوں کو چھوٹے معاشی کھیت بناتے ہیں اور یہاں قوانین چھوٹے ٹکڑوں کو مجتمع کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔

کل کھیتوں کی پچھتر فی صدی تعداد اور ساٹھ فی صدی رقبہ پر ۱۹۲۹ء میں مالک کاشتکار کام کرتے تھے۔

ہمارے ملک کی طرح وہاں بھی قانون وراثت ایک زمین کے ٹکڑے کو کئی وراثتوں میں بانٹتا ہے۔ چنانچہ کھیت ہماری طرح دگو ہماری طرح دگو ہماری نسبت بہت کم غیر معاشی اور منتشر ہونے شروع ہو گئے۔ چنانچہ ۱۸۶۵ء-۱۹۱۸ء-۱۹۱۹ء-۱۹۲۵ء میں ایسے قوانین بنائے گئے کہ جن سے منتشر کھیتوں کے مالکوں کو اپنے کھیت مجتمع کرنے میں مدد ملے۔ یہ قوانین بے اثر تو نہیں رہے لیکن کلی طور پر اپنے مقصد میں کامیاب نہ ہو سکے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہر مالک کے مرنے کے بعد کھیت کئی وارثوں میں بٹتا ہے اور انتشار اور تحلیل دوبارہ اپنا سر اٹھا لیتے ہیں۔ چنانچہ اس کے بعد حکومت نے یہ پہلو اختیار کیا کہ ایک خاص مالیت سے کم کے کھیت ناقابل تقسیم قرار دے دیے۔

مالک کاشتکاروں کی تعداد کو بڑھانے کی ضرورت کو بھی نظر انداز نہیں کیا گیا۔ چنانچہ ۱۹۲۰ء اور ۱۹۳۸ء میں ایسے قانون بنائے گئے جن سے زرعی بینک

تاکہ معاشی کھیت بنائے جاسکیں۔ اور ان پر ملک کے کاشتکار آباد ہوں۔

جرمنی کی زرعی اصلاح۔ پہلی جنگ عظیم سے پہلے مشرقی جرمنی کی زرعی شکل انگلستان سے ملتی جلتی تھی جہاں بڑے بڑے زمیندار تھے۔ جو ٹھیکہ پر کاشتکاروں سے کام لیتے تھے۔ مغربی جرمنی میں پہلے فرانس سے ملتی جلتی صورت تھی۔ اور چھوٹے چھوٹے کھیت خود کاشت زمینداروں کے پاس تھے۔ پہلی جنگ عظیم کے خاتمہ کے فوراً بعد حکومت نے بڑے زمینداروں کی بیخ کنی شروع کر دی۔ ۱۹۱۹ء کے قانون (۱)

معاوضہ پر حاصل کرے۔ اور پھر اس رقبے کو مالک مزارعوں میں تقسیم کر دے۔ اس قانون اور اس قسم کے دیگر اقدامات کی وجہ سے ۱۹۱۹ء سے ۱۹۳۲ء تک قریباً پچیس لاکھ ایکڑ زمین حاصل اور تقسیم کی گئی۔ اس زمین کا ۷۷ فی صدی دوسو پچاس ایکڑ سے بڑے رقبوں سے حاصل کیا گیا۔ دس اعشاریہ چار فی صدی ڈھائی سو ایکڑ سے چھوٹے رقبوں سے لیا گیا۔ نو فی صدی قوی اداروں سے حاصل کیا گیا۔ اور تین اعشاریہ چھ فی صدی بنجر اور دلدل زمینوں کی درستی سے حاصل ہوا۔ ۱۹۳۳ء میں جرمنی میں قابل کاشت رقبہ قریباً

نوے فی صدی خود کاشت مالکوں کے ہاتھ میں تھا۔ اور اس کی فی کس زرعی پیداوار گئی ہو گئی تھی۔ اور یہ اس چیز کے باوجود ہو کہ قوم مجموعہ بہت سی دل شکن پابندیاں معاہدہ وارسین کے مطابق لگادی گئی تھیں۔

وراثت کے وقت کھیتوں کو ٹکڑے ہونے سے بچانے کے لئے ۱۸۹۱ء میں ایک قانون بنایا گیا جس کے مطابق صرف بڑے بیٹے کو زمین کی ملکیت کا حق دیا گیا۔ اور باقی وارثوں کو ایک متحرکہ بنک ان کے حصے کی مالیت کے بونڈز دے دیتا تھا۔ ضمانت خود زمین پر ان وارثوں کا حصہ ہوتا تھا۔ ۱۹۲۳ء کا وراثت کا قانون زیادہ اہم تھا۔ اس کے مطابق ساری زرعی جائیداد جس پر ایک کاشتکار کتبہ کا گزارہ ہو سکے، ناقابل تقسیم قرار دے دی گئیں۔ اس قانون کا مقصد یہ تھا کہ زمین کے مالک ایک کتبہ کی پرورش کر سکنے والے رقبے کو صرف ایک مستحق وارث کو دے سکیں۔ رقبہ کی مقدار ہر علاقے میں مختلف تھی۔ لیکن عام طور پر وہ اٹھارہ ایکڑ سے کم یا ایک سو پچیس ایکڑ سے زیادہ نہیں ہوتا تھا۔ جب ایک رقبہ کو ایک دفعہ ناقابل تقسیم قرار دے دیا گیا۔ اس کے بعد اسے عام طور پر صرف بڑا لڑکا وراثت میں حاصل کر سکتا تھا۔ مالک کو اپنے وارثوں کی ترتیب دار فہرست دینی پڑتی تھی جو وارث کے اور لڑکیاں وراثت نہیں حاصل کر سکتی تھیں، ان کا حق تھا کہ ان کی تعلیم اور شادی کے اخراجات زمین سے پورے کئے جائیں۔ اگر زمین کا اچھا انتظام نہ ہو، تو وہ دوسرے دیہے کے وارث کے حوالے کی جاتی تھی۔ اس قسم کے ناقابل تقسیم کھیتوں کی تعداد سات لاکھ ہے۔ اور وہ قریب قریب جرمنی کی قابل کاشت زمین کے نصف میں پھیلے ہوئے ہیں۔

مسٹر مسعود نے ہاری کمیٹی رپورٹ کے اختلافی نوٹ میں جرمن کاشتکاروں پر ان قوانین کا جواز دیا ہے اس پر ایک انگریز مصنف کی رائے لکھی ہے۔ "جرمن کاشتکار ہماری طرح نہیں ہیں جو عموماً جس زمین پر کام کریں اس پر کوئی ملکیت نہ رکھیں۔ بلکہ وہ خود مالک ہیں۔ غالباً یہی وجہ ہے کہ وہ شاید دنیا کے سب سے محنتی کاشتکار ہیں۔ وہ صبح سے لے کر شام تک محنت کرتے ہیں۔ اور محسوس کرتے ہیں کہ وہ اپنے آپ کے لئے محنت کر رہے ہیں۔ جرمن کاشتکار یہ کڑی محنت اس چیز کے باوجود کرتے ہیں کہ انہیں کسی چیز کی کمی نہیں ہے۔ ہر شخص کا اپنا گھر اور باغیچہ ہے۔ اس کی گزند گاہوں کے کناروں پر بھی درخت لگے ہوئے ہیں جو عام طور پر پھل سے اس قدر لدے ہوتے ہیں کہ اسے ان کی شاخوں کے نیچے مہارے کھڑے کرنے پڑتے ہیں۔ وہ نہ درخت ٹکڑے ٹکڑے ہو جاتیں۔ وہ خود اپنا مالک ہے۔ اور اسے اس کے کنبے کے ہر فرد کو کام کرنے کی بڑی خواہش ہوتی ہے۔ اس کا نتیجہ آپ کو اس مسلسل محنت میں نظر آتا ہے جو تمام دنیا میں اور کسی کے بس کی نہیں ہے۔ اور اس کی معیشت وہ اس سے بھی بُری ہے۔

غربی یورپ کے دیگر ملکوں کی زرعی تنظیم۔ مغربی یورپ کے دیگر ملکوں کی زرعی تنظیم کے اعداد و شمار ۱۹۲۹ء تک کے ہیں۔ اٹلی میں خود کاشت ملکیت کے کھیت قریباً ساٹھ فی صدی ہیں۔ اور چھتیس فی صدی میں کاشتکار عموماً ٹھیکہ پر کام کرتے ہیں۔ بیجیم میں چالیس اعشاریہ نو فی صدی رقبہ خود کاشت ہے۔ اور اٹھ اعشاریہ ایک فی صدی ٹھیکہ پر کاشتکاروں کے پاس ہالینڈ میں اکاون فی صدی رقبہ خود کاشت ہے۔ اور انچاس فی صدی ٹھیکہ پر۔

لے سرکنسکی: لینڈ ٹینور سسٹمز ان یورپ۔ صفحہ ۲۳

لے ولیم ہوڈ: رورل اینڈ ڈومسٹک لائف آف جرمنی و بحوالہ مسعود کا اختلافی نوٹ۔

سوئیٹزرلینڈ میں اسی فی صدی رقبہ خود کاشت ہے۔ اور باقی مزارعوں کے پاس ہے۔  
 ڈنمارک میں ستاسی اعشاریہ ایک فی صدی رقبہ کے کاشت کرنے والے خود مالک ہیں، اور باقی مزارعوں کے پاس ہے۔  
 ناروے میں پچاسی اعشاریہ سات فی صدی کھیت مالکوں کے ہیں۔ اور باقی مزارعوں کے۔  
 سویڈن میں اسی فی صدی کھیتوں پر خود کاشت مالک کام کرتے ہیں۔ اور بیس فی صدی مزارعوں کے پاس ٹھیکہ پر ہے  
 ان ملکوں کے زرعی نظام مندرجہ ذیل جدول سے واضح ہیں۔

ملک کا نام	خود کاشت	ٹھیکہ مختصر میعاد کا	عمر بھر کا ٹھیکہ	میٹیاگ	کیفیت
اطلی	۵۹ ۶۱	۱۲ ۵	۰	۱۳	کھیتوں کی فی صدی
بلجیم	۴۰ ۶۹	۵۹ ۶۱	۰	۰	رقبہ کی فی صدی
ہالینڈ	۵۱ ۶۰	۴۹ ۶۰	۰	۰	" "
سوئیٹزرلینڈ	۸۰ ۶۰	۱۶ ۶۰	۳ ۶۰	۰	" "
ڈنمارک	۸۶ ۶۱	۴ ۶۶	۱ ۶۹	۶ ۶۳	کھیتوں کی فی صدی
ناروے	۸۵ ۶۶	۱۳ ۶۳	۰	۰	" "
سویڈن	۸۰ ۶۰	۲۰ ۶۰	۰	۰	" "

ان سب میں بلجیم صرف ایسا ملک ہے جس کا خود کاشت رقبہ نصف سے کم ہے۔ باقی ملکوں کے رقبہ کی اکثریت خود کاشت مالکوں کے ہاتھ میں ہے۔ وہ رقبہ جو مزارعوں کے پاس ہیں، ان میں بھی کمزور کاشت کے نقائص جو ہمارے ہاں عام عموماً موجود نہیں ہیں۔ اس کی بنیادی وجہ بٹائی کی بجائے ٹھیکہ کا رواج ہے۔ ٹھیکہ مزارع کو محنت کی طرف اکساتا ہے۔ اور محنت کا صلہ اس سے نہیں چھینتا۔ بٹائی میں محنت کے ہر لمحہ کا نصف کاشتکار کے نقطہ نظر سے ضائع جاتا ہے۔

دوسرا فرق یہ ہے کہ ان ملکوں میں امداد باہمی کے اصول پر وسیع خطوں میں کام کیا جاتا ہے۔ امداد باہمی کی دہاں کئی شکلیں ہیں ایسی انجینئریں بھی ہیں جو سرمایہ، کھاد، بیج وغیرہ بٹیا کرتی ہیں۔ اور ایسی بھی جو زمین کی پیداوار کی فروخت کا انتظام کرتی ہیں۔ ایسی ہی ہیں جو زرعی مشینیں اپنے ممبروں کو کرایہ پر بٹیا کرتی ہیں۔ اور ایسی بھی ہیں جن میں سب ممبر مل کر سب ممبروں کی زمینوں پر کام کرتے ہیں صرف فصل کاٹنا اپنی اپنی زمین سے ہر ممبر کا اپنا اپنا کام سمجھا جاتا ہے۔ اور ایسی انجینئریں بھی ہیں جن میں فصل کاٹنی بھی مشترک ہوتی ہے۔ امداد باہمی کی وجہ سے وہ زرعی سائنس کی نئی ایجادوں سے فائدہ اٹھا سکتے ہیں۔

تیسرا فرق یہ ہے کہ ان ملکوں کا اوسط کھیت بہر حال ہمارے ہاں کے اوسط کھیت سے بڑا ہے۔ انگلستان کے پچپن فی صدی

کھیت بیس ایکڑ سے بڑے ہیں۔ اور اس ملک کا ۹۵ فی صدی رقبہ انھیں کھیتوں پر مشتمل ہے جرمنی کے ستر فی صدی کھیت پانچ ایکڑ سے بڑے ہیں۔ اور اس کے چھانوے فی صدی رقبہ پر پھیلے ہوئے ہیں۔ مغربی یورپ کے باقی ملکوں کا حال کم و بیش جرمنی کے مانند ہے۔ ڈنمارک کے اوسط کھیت کا رقبہ چالیس ایکڑ ہے۔ اور سویڈن کے اوسط کھیت کا پچیس ایکڑ اس کے برعکس پاکستان کا اوسط کھیت پانچ ایکڑ کا ہے۔

اپنے زرعی مسائل کے حل کی تلاش میں ہم ایک دو اور بنیادی فرق نہیں بھول سکتے۔ مثلاً ان کے اور ہمارے درمیان تقسیم کے پھیلاؤ کا فرق اور ان کی معاشرت میں ان کے صنعتی ملک ہونے کی وجہ سے زراعت کی نسبتاً بہت کم اہمیت، زراعت ان کی اقلیت کا پیشہ ہے۔ اور ہماری بہت بڑی اکثریت کا۔

ان سب باتوں کی وجہ سے اور آخری بات کے باوجود، ان کی زرعی پیداوار ہم سے بہت زیادہ ہے، فی ایکڑ بھی اور فی کاشتکار بھی۔ قدرتی طور پر وہ بہتر معیار زندگی اختیار کر سکتے ہیں۔ اور خود اپنے لئے اور اپنی قوم کے لئے معاشی خوشحالی کا باعث ہیں۔ ہمارے اور ان کے زرعی نظام کے فرق کی وجہ سے جو کیفیت پیدا ہوتی ہے اس کا اندازہ سوئٹزر لینڈ کے متعلق ایک معاشی ماہر کے مندرجہ ذیل بیان سے واضح ہو جاتا ہے۔

”سوئٹزر لینڈ سے ہم کو یہ سبق ملتا ہے کہ جب زرعی عمل کرنے والوں کو ان کی محنت کا پھل ملے، تو یہ بہت بڑی آبادی کے لئے بڑی آسائش کا باعث ہوتا ہے۔ اس طرح کے آزاد کام کینے والے کردار کی آزادی حاصل کر لیتے ہیں۔ اشیائے خورد و نوش کی مانگ بڑھتی ہے۔ تجارت میں ترقی ہوتی ہے۔ کیونکہ اہل ملک خوشحال ہوتے ہیں۔ اور یہ سب اس کے باوجود ہو جاتا ہے۔ کہ ملک کی آب و ہوا سخت گیر ہے۔ اس کی زمین معمولی درجے کی زرخیز ہے۔ اس کی دھند دیرو تک قائم رہتی ہے۔ اور اس کے موسم اتنے بے وفاء ہیں۔ کہ وہ کاشتکار کی امیدوں کا اکثر خون کر دیتے ہیں۔ یہ ناممکن ہے کہ آپ وہاں کے غریب سے غریب کا کڑی کے مکان کو بے نظر استعسان نہ دیکھیں۔ اس کی وسعت، اس کی چار دیواری اور اس کے کھدے ہوئے نقش و نگار سب آپ کو متاثر کرتے ہیں۔ اب اندر آئیے، وسیع گیلیریاں مختلف کمروں کو ایک دوسرے سے الگ کرتی ہیں۔ ہر کمرے میں صرف ایک بستر ہوتا ہے۔ اور پردے اور بستریے انتہا صاف ہوتے ہیں۔ اس کے ارد گرد فرنیچر بڑی احتیاط سے رکھا ہوتا ہے اور کپڑوں کی الماری کپڑوں سے لدی ہوتی ہے۔ شیرخانہ وسیع، ہوادار اور انتہائی صفائی کا منظر ہوتا ہے۔ اسی چھت کے تلے اناج، نمک، گوشت، پنیر اور گلکڑی کے ذخیرے ہوتے ہیں۔ مال مولشی کے مکان میں آپ کو یورپ میں سب سے زیادہ محنت سے پالے ہوئے جانور ملیں گے۔ باغ میں پھول لگے ہونگے۔ اور مرد ہو یا عورت اس نے صاف اور گرم کپڑے پہنے ہونگے۔

اور سب کے چہروں پر صحت اور قوت کے نشان چھو گئے۔

مشرقی یورپ کی زرعی اصلاح - پاکستان کے لئے اس سے زیادہ سبق آموز مشرقی یورپ کے مختلف ملکوں کے زرعی تجربے ہیں۔ مغربی یورپ سے سوا اعداد باہمی کے ذریعے سائینس کے استعمال کے اور کچھ ہمارے حسب حال نہیں ہے۔ اگر وہاں کھیت بڑے ہیں۔ تو ہم انھیں اپنے ہاں اُن کے برابر نہیں بنا سکتے۔ کیونکہ ہماری زمین ہی تھوڑی ہے۔ اسی طرح حالات میں اور بہت سے فرق ہیں جنہیں ہم ادھر دیکھ چکے ہیں جن کی وجہ سے ان کا انداز ہمارے لئے زیادہ قابل قبول نہیں رہتا۔ مشرقی یورپ کے حالات زرعی اصلاحات سے پہلے عام طور پر ہم سے بہت ملتے جلتے تھے۔ وہی زمیندارہ نظام تھا۔ بٹائی بھی عام تھی۔ صنعتیں بھی نہیں تھیں اور ملک کی بیشتر آبادی کا ذریعہ معاش زراعت ہی تھی۔ تعلیمی پس ماندگی بھی ہم سے ملتی جلتی ہی تھی لیکن پہلی جنگ عظیم کے بعد ان سب ملکوں میں زرعی اصلاحات نافذ کئے گئے جن کا مقصد یہ تھا کہ بڑے زمینداروں سے زمینیں بہت بڑے پیمانے پر حاصل کی جائیں اور کاشتکاروں کو ملکیت میں دے دی جائیں۔ اس وجہ سے ان ملکوں کی زرعی پیداوار میں اضافہ بھی ہوا اور کاشتکاروں کی پس ماندگی میں بڑی کمی بھی واقع ہوئی۔ لیکن ترقی کوئی انقلابی نوعیت کی نہیں ہوئی۔ اس کی بڑی وجہ یہ تھی کہ ان ملکوں نے کسی قسم کا اشتراک عمل یا امداد باہمی کا اصول کسی بڑے پیمانے پر عام طور پر اختیار نہیں کیا۔ (اس بحث میں ہم روس کے اقتدار کے بعد کے حالات کو نظر انداز کر رہے ہیں۔ اس وجہ سے بھی کہ اس کی تفصیل ابھی تک واضح نہیں کی گئی۔ اور اس وجہ سے بھی کہ روسی تجربے کی قدر و قیمت کا اندازہ ہم اگلے باب میں لگا سکیں گے جب محض اس سے بحث کی جائے گی) مشرقی یورپ کے تجربے کا سبق - چنانچہ مشرقی یورپ کے ممالک کے زرعی تجربوں میں ہمارے لئے یہ سبق شاید سب سے اہم ہے کہ محض زمین کی ملکیت بدل دینے سے زرعی آمدنیوں میں کوئی غیر معمولی نتائج پیدا نہیں ہوتے۔ بڑے نتائج حاصل کرنے کے لئے ضروری ہے کہ کاشتکاروں کو نئی ملکیت دینے کے بعد ایسے اسباب اور ایسی تنظیم پیدا کی جائے جس کے مطابق وہ زرعی مشینیں، کھاد، اعلیٰ بیج اور آب پاشی کے وسائل حاصل کر سکیں۔ اور ہر گاؤں کے کاشتکاروں میں وہ اشتراک عمل پیدا ہو جس میں چھوٹے اور بکھرے ہوئے کھیتوں کے مسائل خود بخود حل ہو جائیں۔ اور سب مل جل کر اپنے علاقے کی زمینوں کو بہترین مصرف میں لائیں۔ اور ان کی تنظیم سائنس کی ایجادات سے پورا پورا فائدہ اٹھا سکے۔

یہ صحیح ہے کہ یہ سب کچھ اس وقت تک ناممکن ہے جب تک زمینداری نظام کی جگہ خود کاشت مزارع عام نہیں ہو جاتے اور جب تک ملکیت بلا شرکت غیرے اس شخص کی نہ تسلیم کر لی جائے جو زمین میں بدل چلا تا ہے۔ لیکن محض یہ کر لینے سے کوئی جادو ایسا نہیں ہو جاتا کہ زمین دگنی یا چوگنی فصل دینا شروع کر دے۔ اس کے لئے بڑی تنظیم، محنت، رہنمائی اور مدد کی ضرورت ہوتی ہے اور کھوکھلی زمین سونا اگلا شروع کرتی ہے۔ قدرت اپنے قوانین مومن و کافر سب کے لئے ایک ہی رکھتی ہے۔ زمین کی قوت تخلیق سے پورا فائدہ

اٹھانے کے لئے زرعی علم میں بہت کچھ سکھانا، لیکن جب تک یہ علم کاشتکار و خواہ وہ مالک ہی کیوں نہ ہو، تک نہیں پہنچتا اور اسے کوئی تنظیم وہ وسائل ہتیا نہیں کرتی جن سے وہ اس علم سے عملی فائدہ اٹھانے کا اہل ہو سکے، اس وقت تک محض ملکیت بدل دینے سے صرف ایک محدود فائدہ یہ ہوتا ہے کہ کاشتکار زیادہ دلچسپی سے محنت کرتا ہے اور زمین کی پیداوار میں اس وجہ سے کچھ نہ کچھ فائدہ ضرور ہو جاتا ہے۔ لیکن یہ فائدہ عام طور پر بچپیں سے پچاس فی صدی پیداوار کے اضافے تک محدود رہتا ہے۔ اس کے بعد زرعی علم کے مطابق عملی اقدام فصلوں کی ترتیب، وافر کھاد، اچھے بیج، فصلوں کی بیماریوں کا انسداد، آب پاشی کے وسائل، پھلوں کی پیداوار، شیر خانوں کا قیام بل جل کر فی ایکڑ اور فی کاشتکار زرعی آمدنی میں کئی گنا اضافہ کرتے ہیں۔

یہ تو ہم پہلے بھی تفصیل سے دیکھ چکے ہیں کہ یہ سب کچھ کاشتکار کو عملاً مالک ماننے کے بغیر ممکن نہیں ہے، یہاں صرف یہ یاد رکھنا ضروری ہے کہ کاشتکار کو مالک ماننے کے بعد کام ختم نہیں ہو جاتا بلکہ اور بہت کچھ کرنا باقی رہتا ہے تاکہ کاشتکار کتابوں میں لکھے ہوئے زرعی علم کو لہلہاتے ہوئے کیفیتوں کی شکل میں تبدیل کر سکے۔

بہر حال کاشتکار کو زمین کی ملکیت منتقل کرنا پہلا اہم اقدام ضروری ہے اور چونکہ یہ اقدام بھی خاصا پیچیدہ ہے اس لئے مشرقی یورپ کی اصلاحات خاص طور سے محل نظر میں جنہوں نے اسے بڑے پیمانے پر اپنایا ہے۔

بلغاریہ۔ اس ملک کی زرعی آبادی اتالیسی فی صدی ہے بلکہ ۱۹۲۷ء میں اس ملک میں ایسا قانون بنایا گیا جس کے مطابق یہ اصول تسلیم کیا گیا کہ زمین کی ملکیت کاشتکاروں اور زرعی مزدوروں کی ہونی چاہئے۔ یا ان غریب اور مہاجرین کو ملنی چاہئے، جنہیں زرعی تجربہ حاصل ہو لیکن ان کے پاس ناکافی زمین ہو۔ یا زمین بالکل نہ ہو۔ اس اصول کو عمل میں لانے کے لئے زمینداروں سے پچتر ایکڑ فی کئیہ سے زیادہ جو زمین تھی وہ حکومت نے حاصل کر لی۔ البتہ ایسی زمینوں کو مستثنیٰ کر دیا گیا جن میں اعلیٰ درجے کی زراعت (جو نوڈ کہیں جاسکے) کی جارہی ہو اس صورت میں استثنائے عین سو پچتر ایکڑ تک تھی۔ اس سے زیادہ ساری زمین حکومت نے لے لی۔ مالکوں کو زمین کا معاوضہ دینے کا اصول تسلیم کیا گیا۔ لیکن معاوضہ بڑی زمینوں کے لئے چھوٹی زمینوں کی نسبت کم کھا گیا اس قانون کا نتیجہ یہ ہوا ہے کہ بلغاریہ میں زرعی بے کاری قریباً ختم ہو گئی ہے۔ اور اب مزارع زرعی آبادی کا صرف ایک فی صدی رہ گئے ہیں۔

ہنگری۔ ہنگری میں پھر ۱۹۱۸ء اور ۱۹۲۷ء میں زرعی اصلاح کے قانون بنائے گئے۔ اور ان کے مطابق زمینداروں سے ان کے لئے خاصی زمین چھوڑنے کے بعد باقی ماندہ رقبہ حکومت نے حاصل کر لیا۔ چار ہزار ایکڑ سے زیادہ زمین کے مالکوں سے ایک تہائی زمین لے لی گئی۔ اور ڈیڑھ ہزار ایکڑ سے زیادہ کے مالکوں سے ایک چوتھائی لے لی گئی۔ اور ڈیڑھ سے زیادہ کے مالکوں سے ایک چوتھائی لے لی گئی۔ پھر ۱۹۳۷ء میں ایک قانون بنا جس میں حکومت کو اختیار دیا گیا کہ وہ سارا پچتر چودہ سو ایکڑ کے اوپر کے مالکوں سے اس سے زائد سب زمین حاصل کرے۔ علاوہ ازیں حکومت نے کاشتکاروں کو بسائے کے لئے تمام ملک میں حق شفعہ حاصل کر لیا۔

پولینڈ۔ زار کی حکومت کے زمانے میں زرعی آبادی کا اکتیس فی صدی زمین سے محروم تھا اور زمین کے مالکوں کا نصف فی صدی ملک کی مینالیس فی صدی زمین کا مالک تھا ۱۹۱۹ء کے بعد ایسے قانون بنائے گئے جن کے مطابق جاگیریں جیڑ خریدی جاسکیں۔

اور ان کے ٹکڑے تقسیم کئے جائیں۔ قانون بعض قسم کی جاگیریں کلی طور پر حاصل کرنے کی اجازت دیتا تھا۔ اور بعض دوسری قسم کی زمینوں میں ایک مقررہ رقبہ سے اوپر کے حصے کو حاصل کرنے کا اختیار دیتا تھا۔ ۱۲۵۰ء کے قانون کے مطابق زمینداروں کو صرف ایک زمینداروں کو صرف ایک رعایت دی گئی تھی۔ اور وہ یہ ان کی زمینیں صرف اس صورت میں حاصل کی جائیں گی جب وہ اپنی زمینوں کو مناسب ٹکڑوں میں خود کا شتکاروں کے پاس نہ بیچ دیں۔ زمینداروں کو زمین کا معاوضہ دیا گیا تھا۔ ان اقدامات کا نتیجہ یہ ہوا ہے کہ بیاسی فی صدی قابل کاشت زمین چھوٹے خود کاشت مالکوں کے پاس ہے اور اس سے زرعی پیداوار میں چودہ سے چالیس فی صدی تک کا اضافہ ملک کی مختلف فصلوں میں ہوا ہے۔

زیکو سلو ویکیا۔ پہلی جنگ عظیم سے پہلے زیکو سلو ویکیا کے زرعی نظام پر پڑے زمیندار تسلط تھے۔ اور عام کاشتکار یا چھوٹے چھوٹے ٹکڑوں کے مالک تھے۔ یا زمین سے محروم تھے۔ بوہیمیا میں اسی فی صدی زمین کے مالکوں کے پاس صرف پچیس فی صدی زمین تھی۔ مورادیا میں اسی فی صدی زمین کے مالکوں کے پاس صرف پچیس فی صدی زمین تھی۔ ۱۹۱۸ء میں آزادی حاصل کرنے کے بعد بڑی بڑی زمینداروں کی معاوضہ کے ساتھ منطقی کا قانون بنایا گیا۔ مالکوں کے پاس زرعی زمین کے ۳۷.۵ ایکڑ رہنے دئے گئے۔ اور غیر زرعی زمین کے ۶۲.۵ ایکڑ بعض غیر معمولی حالات میں اس سے دگنار قبضہ بھی زمیندار کے پاس چھوڑا جاسکتا تھا۔ قانون میں یہ شق بھی تھی کہ غیر ملکی زمینداروں کی زمینیں بغیر معاوضہ کے حاصل کی جائیں۔ ایک دوسرے قانون کے مطابق جن جاگیروں کا انتظام اچھا نہ ہو، ان پر بھی قبضہ کیا جاسکتا تھا۔ نتیجہ کے طور پر زرعی معیشت میں جو ترقی ہوئی اس کا اندازہ اس سے کیا جاسکتا ہے کہ زرعی آمدنی میں اٹھائیس فیصد کا اضافہ ہوا۔ حالانکہ زیر کاشت رقبہ میں ۹ فی صدی کی کمی ہوئی۔

رومانیہ۔ رومانیہ میں بھی سارے بارہ سو ایکڑ سے زیادہ کی تمام زمینوں پر حکومت نے قبضہ کر لیا۔ اور خود کاشت کھیتوں کا رقبہ کل رقبہ کی آٹھ فی صدی سے بڑھ کر نوے فی صدی ہو گیا۔

یوگوسلاویہ۔ بلغاریہ میں زرعی اصلاحات سے پہلے بٹائی کا رواج عام تھا۔ زرعی قوانین نے اس کا بڑی حد تک خاتمہ کر دیا اور عام طور پر اکثریت خود کاشت کھیتوں کی ہو گئی۔

بالٹک ملک۔ ان سے زیادہ شدید اقدام بالٹک کے ملکوں میں کئے گئے۔ زمین کی غیر منصفانہ تقسیم کو دور کرنے کے لئے ایسٹونیا، لیٹویا اور لتھونیا نے ایسے قوانین بنائے جن سے خود کاشت رقبہ میں بڑا اضافہ ہو سکے۔ ان قوانین سے پہلے ایسٹونیا کی آدمی زمین صرف گیارہ سو اچاس زمینداروں کے قبضہ میں تھی۔ اسی طرح آبادی کا ایک فی صدی لیٹویا کی زمین کے اٹھادون فی صدی رقبہ پر قابض تھا۔ لتھونیا کی چالیس فی صدی زمین گنتی کے زمینداروں کے ہاتھ میں تھی۔ ان سب ملکوں نے کاشتکاروں کی رہائی کے لئے جرات مندانہ اقدام کئے۔ انھیں غلامی اور جاگیر داری کے دیگر اثرات سے آزاد کیا۔ اور زمین کی ملکیت اور کاشت کو قریب قریب ایک ہی کر دیا۔ ان اقدامات سے زمینداروں کی زمینیں بڑھ کر دوسرے زرعی اصلاحات نے نہ صرف ان ملکوں کے معاشی ڈھانچے کو مضبوط کیا بلکہ زرعی خوشحالی کے لئے ایک نئے کی بنیاد پیش کی۔ زرعی اصلاحات کے مطابق نئے کھیتوں کے رقبہ یہ تجویز ہوئے۔

اسٹونیا میں پچیس سے سو اسوا ایکڑ زمین کی زرخیزی کے مطابق لیٹویا میں اوسطاً پچپن ایکڑ اور لتونیا میں پچیس سے پچاس ایکڑ معاوضہ مقرر کرنے کے مشن یورپ کے طریقے۔ اس تفصیل سے معلوم ہوتا ہے کہ مشرقی یورپ کے تمام ملکوں نے خاصے بڑے پیمانے پر زرعی اصلاحات نافذ کی ہیں۔ اور سب کا مقصد یہ تھا کہ زمین کی ملکیت کاشتکار کو منتقل کی جائے۔ اور اس مقصد میں وہ خالص وسیع پیمانے پر کامیاب ہو۔ ان سب ملکوں نے زرعی زمین کے مالکوں سے ان کی بڑی بڑی زمینیں ایک خاص رقبہ ان کے پاس چھوڑنے کے بعد حاصل کر لیں اور انھیں کاشتکاروں میں منتقل کر دیا۔ معاوضہ قریباً ہمیشہ دیا گیا۔ لیکن معاوضہ کی مقدار اور ادائیگی کا طریقہ ہر ملک میں مختلف تھا۔

ہنگری اور پولینڈ دونوں نے پورا معاوضہ ادا کرنے کا فیصلہ کیا، اور اقل الذکر نے تو دو تہائی معاوضہ نقد ادا کیا اور باقی رقم پچیس قسطوں میں ادا کی۔ جن پر ساڑھے تین فی صدی سود دیا گیا۔ پولینڈ نے بیس فی صدی معاوضہ نقد ادا کیا اور ۸۰ فی صدی حکومت کے تمسکوں کی شکل میں۔

زیکو سلوکیا نے معاوضہ مقرر کرنے کا یہ اصول بنایا کہ ڈھائی سو ایکڑ سے بڑے رقبوں کی جو اوسط قیمت ۱۹۱۳ء اور ۱۹۱۴ء کے درمیان فروختوں میں وصول ہوتی رہی ہے وہ قیمت دی جائے۔ لیکن پہلے ڈھائی سو ایکڑ کی قیمت میں دس فی صدی کمی کر دی جائے بشرطیکہ یہ کمی بیس فی صدی سے زیادہ کسی صورت میں نہ ہو، پنپیس فی صدی نقد ادا کیا گیا۔ اور باقی کا معاوضہ ان کے نام پر معاوضہ کے بنک کے رجسٹروں میں جمع کر دیا گیا۔ اس رقم پر سالانہ سود چار فی صدی ٹھیرایا گیا۔ جس میں سے صرف پانچ فی صدی سالانہ کی سالانہ ادائیگی کا حکومت نے یقین دلایا۔

رومانیہ نے معاوضہ زمیندار کی ۱۹۱۳ء اور ۱۹۲۲ء کے درمیان ٹھیکہ کی اوسط آمدنی کا چالیس گنا مقرر کیا۔ اگر زمین چراگاہ قسم کی ہو۔ تو اس کا معاوضہ ٹھیکہ کا بیس گنا مقرر ہوا قیمت کی ادائیگی حکومت کے تمسکوں کی شکل میں ہوئی۔ جن پر پانچ فی صدی سالانہ سود ادا ہونا تھا۔

یوگوسلاویہ کے دو صوبوں بوسنیہ اور ہرزیگووینا میں معاوضہ کچھ نقد اور کچھ تمسکوں کی شکل میں ادا ہوا۔ اور باقی صوبوں میں صرف تمسکوں کی شکل میں۔

اسٹونیا میں معاوضہ زمین کی سالانہ پیداوار کا چھ گنا مقرر کیا گیا۔ دنی روبل پیداوار کے لئے ساڑھے سات کراؤن دئے گئے، رقم کی ادائیگی سرکاری تمسکوں کی صورت میں کی گئی، جو پچپن سال کے لئے تھے اور جن پر قریباً ڈھائی فی صدی سود ادا ہونا تھا۔ لیٹویا میں ایک خاص قانون کے ذریعے زمین کا معاوضہ مشروط طریقہ دیا گیا۔ اگر کوئی زمیندار قومی تقاضوں کا دشمن ثابت ہو تو اسے کوئی معاوضہ نہیں ادا کیا گیا۔

مشرقی یورپ کے قوانین وراثت میں ترمیم۔ اس بنیادی زرعی اصلاح کو پائیدار بنانے کے لئے یہ ضروری تھا کہ ان نئے ضوابط کو وراثت کا دستور تقسیم و ترقیم کے چکر میں نہ پھنسا دے۔ اور اس مقصد کو حاصل کرنے کے لئے قانون وراثت میں ترمیم کی گئی۔



یونینڈ کے ۱۹۳۶ء کے قانون کے مطابق جو نئے خود کاشت کھیت زمینداروں کی منسج کے بعد قائم ہوئے تھے ان کی تقب حکومت کے متعلقہ اداروں کی اجازت کے بغیر بند کر دی گئی۔ ان زمینوں کے علاوہ باقی زرعی جائیداد میں بھی اگر ایک وارث دوسرے وارثوں کو معاذ نہ دے کر زمین پر خود کام کرنا چاہے، تو اسے زرعی قذ سے معمولی سود پر قرض مل سکتا تھا۔

زیکو سلوویکیا میں زمین کی تقسیم کا قانون بنایا گیا جس نے وراثت کے قانون کو زرعی زمینوں کے لئے بدل دیا۔ اس کے مطابق ایک کنبہ کی زمین ناقابل تقسیم قرار دی گئی۔ یہ زمین حکومت کی اجازت کے بغیر نہ یک سکتی تھی، اور نہ رہن رکھی جاسکتی تھی۔ اسی طرح ک پابندیاں ان زمینوں پر بھی لگائی گئیں جنہیں زرعی اصلاحات نے زمین کا مالک بنایا تھا۔

رومانیہ میں ۱۹۳۷ء کے قانون کے مطابق پانچ ایکڑ سے کم رقبہ قطعاً ناقابل تقسیم قرار دے دئے گئے۔

مغربی زرعی تشکیل کا ایک جائزہ - مغرب کا زرعی نظام کئی پہلوؤں سے دو حصوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔ ایک مغربی یورپ کا نظام ہے جس میں یورپ کے متقدم ترین ملکوں کے علاوہ امریکہ بھی شامل کیا جاسکتا ہے۔ دوسرا مشرقی یورپ کا زرعی نظام ہے جس کے حالات اور تقاضے نسبتاً زیادہ شدید اقدام چاہتے تھے اور یہ اقدام ان ملکوں نے اختیار کئے۔

مغربی یورپ کے بیشتر ملک صنعتی اعتبار سے بہت ترقی یافتہ ہیں۔ اور ان کی آبادی کی ایک اقلیت ہی زراعت پر گزار فقات کرتی ہے۔ لہذا قومی معاشی سرگرمیاں عام طور پر صنعت اور تجارت کی ترقی کے لئے ہی کوشاں رہتی ہیں۔ اس کے باوجود زراعت انھوں نے نظر انداز نہیں کیا۔ اور قریب قریب ہر ملک کی کوشش یہ رہی ہے کہ آہستہ آہستہ زیادہ سے زیادہ زمین کی ملکیت کاشتکاروں میں منتقل ہوتی جائے۔ اس کوشش میں انگلستان اور امریکہ جیسے ملک بھی شامل ہیں۔ حالانکہ آؤ الذکر میں زرعی پیداوار کل ملک کی دولت کی پیداوار کی ایک حقیر کسر ہے۔ اور مؤخر الذکر کے وسیع رقبہ ایسی زرعی مسائل پیدا ہونے سے اسے محفوظ رہے ہیں۔ لیکن یہ ملک بھی پیش بندی کے طور پر زرعی اصلاح کی اولیت زمین کی ملکیت کو کاشتکار میں منتقل کرنے میں ہی دیکھتے ہیں۔ یہی حال مغربی یورپ کے دوسرے ملکوں کا ہے۔

مغربی یورپ کے زرعی نظام کا وہ سرمایہ پہلو یہ ہے کہ امداد باہمی کو انھوں نے بڑی ترقی دی ہے۔ اور اچھی زراعت کے جو اکاوت وہ فرداً فرداً جتیا نہیں کر سکتے، وہ انھیں مل جل کر جتیا کر لیتے ہیں۔ اور اس وجہ سے وہ بڑی حد تک وہ تمام فوائد حاصل کر لیتے ہیں جو مشترک کاشت جتیا کرتی ہے۔ لیکن امداد باہمی کی اس قسم کی انتہائی ترقی یافتہ صورت ہر جگہ نہیں پائی جاتی لیکن امداد باہمی کی اس قسم کی انتہائی ترقی یافتہ صورت ہر جگہ نہیں پائی جاتی۔ لیکن کم ترقی یافتہ صورتوں میں بھی زرعی پیداوار کو فروخت کرنا اور سرمایہ جتیا کرنے کا اہتمام عموماً ہو جاتا ہے۔

تیسرا پہلو مغربی یورپ کی زراعت کا یہ ہے کہ وہاں سب سے زیادہ قیمتی فصلیں پیدا کرنے پر زور دیا جاتا ہے۔ اور اناج، گنا، عام طور پر گھنیا زراعت کے ساتھ منسوب کیا جاتا ہے۔ خاصے رقبہ پر مال مویشی پالے جاتے ہیں۔ اور شیر خانوں کا قیام اچھی زراعت کی جان تصور ہوتا ہے۔ یہ چیز ان کے لئے اس وجہ سے ممکن ہے کہ انھیں اناج بہر حال دوسرے ملکوں سے خریدنا ہوتا ہے۔ اور وہ زیادہ

قیمت کی چیزیں دودھ، گوشت، پنیر وغیرہ پیدا کر کے کم قیمت کی چیزیں (مختلف قسم کے اناج، خریدنے کو فائدہ بخش سمجھتے ہیں۔  
چوتھی ممتاز چیز مغربی یورپ میں زرعی سائنس کی ایجادات کا وسیع استعمال ہے۔ فصلوں کی ترتیب، اچھے بیج اور دوا فرکھا د کا  
نظام وہاں بہت عام ہیں۔

پانچویں چیز جو ان کے نظام کو ہم سے میسر کرتی ہے وہ بنائی کی بجائے ٹھیکہ کا طریقہ ہے، جس کی وجہ سے اقدام کی ادویت کاشتکار  
کے ہاتھ میں رہتی ہے۔

چھٹی چیز ان کے ہماری نسبت اوسطاً بڑے کھیت ہیں، جو کئی ملکوں میں ہم سے کئی گنا بڑے ہیں۔

ان سب خوبیوں کے باوجود میں دین و عین اسی نظام کو ہم قبول نہیں کر سکتے۔ ہمارا نظام بہر حال ہمارے ماحول اور ہمارے حالات  
سے مناسبت رکھے گا۔ ہمارے کھیتوں کی اوسط بڑی نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ ہماری آبادی اور رقبہ میں یورپ کے حالات کے مطابق ترقی  
ناممکن ہے۔ نہ ہم فوری طور پر اپنی صنعتی ترقی کر سکتے ہیں۔ اور نہ اپنی زمین کو کھنچ کر لیا کر سکتے ہیں۔ اور جب تک یہ نہ ہو ہمارے ہاں مغربی  
زراعت کی بہت سی ترقی یافتہ صورتیں محض رقبے کے چھوٹا ہونے کی وجہ سے ناقابل عمل ہو جاتی ہیں۔

البتہ امداد باہمی کی ترقی یافتہ شکل ہم کو ان سے ضرور سیکھنی چاہیے، خصوصاً وہ انتہائی صورت جس میں امداد باہمی کے دائرے  
مشترک کاشت سے مل جاتے ہیں، ایسا کرنے کے بعد زرعی سائنس کو علاؤ اختیار کرنا ہمارے لئے ممکن ہو سکتا ہے۔ بشرطیکہ تنظیم، رہنمائی اور  
مغربی یورپ کی نسبت بہت بڑے پیمانے پر ہمارے کاشتکاروں کو ملے۔ کیونکہ ہمارے کاشتکار تعلیم میں بہت کم ہونے کے علاوہ  
حیثیت میں ان سے کہیں زیادہ مدد کے مستحق ہیں۔

مشرقی یورپ کے زرعی نظام کو میسر کرنے والی خصوصیت اس کاشتکار کو ملکیت منتقل کرنے پر اصرار ہے۔ اس صحت میں وہ  
مغربی یورپ سے بھی کئی قدم آگے ہیں (اور مغربی یورپ بھی ہم سے اس سلسلے میں بہتر ہے) مشرقی یورپ کے قریب قریب ہر ملک نے خود  
کاشت زمین کا رقبہ کل رقبے کا قریباً نوے فی صدی کر لیا ہے۔ اس کے لئے انہوں نے تمام بڑی بڑی زمینداروں پر حکومت کا  
قبضہ کرنے کے قانون بنائے۔ زمینداروں کو عموماً معاوضہ تمسکوں کی صورت میں دے دیا، اور زمینوں کی ملکیت کاشتکاروں میں  
منتقل کر دی، جن سے زمین کی قیمت سالانہ اقساط میں وصول کی۔ اور اسی رقم سے حکومت کے تمسکوں کی ادائیگی بھی ہوتی رہی۔

دوسرا اہم اقدام مشرقی یورپ کے قانون وراثت کی ترمیم ہے جس کے مطابق کھیتوں کو منتشر اور چھوٹا ہونے سے  
روکا گیا۔

لیکن امداد باہمی کے اصول اور زرعی سائنس کے عملی اقدامات میں وہ مغربی یورپ سے پیچھے رہے جس کی وجہ سے زرعی پیداوار  
میں کوئی انقلاب انگریز ترقی نہیں ہوئی اس کی وجہ عوام کی جہالت اور حکومتوں کا اس پہلو کو فروغ دینا کاشت کرنا تھا۔ کاشتکاروں اور مدد اور  
رہنمائی پیش کرنا بھی اتنا ہی ضروری ہے، جتنا ملکیت کاشتکار کو منتقل کرنا۔  
بہر حال ملکیت منتقل کرنے کی وجہ سے کاشتکاروں کی معاشی حالت میں خاصی اصلاح ہوئی۔ ایک اس وجہ سے کہ زرعی

آہ فی آہ قریباً پچیس فی صدی بڑھ گئی۔ اور دوسرے اس وجہ سے بھی کمزور و کمزور کو اب کوئی حسد ادا نہیں کرنا ہوتا تھا۔ مشرقی یورپ میں یہ سبق دیتا ہے کہ ملکیت منتقل کرنے کے بعد تنظیم، مدد اور رہنمائی ہٹا کرنا ہمیشہ ضروری ہوتا ہے اور ان ملکوں میں ان چیزوں کی ضرورت اور بھی زیادہ ہوتی ہے۔ جہاں کے کاشتکار تعلیمی اعتبار سے پس ماندہ ہیں۔ اور مالی اعتبار سے زیادہ سرمایہ ہٹایا کر سکتے ہوں۔ ان چیزوں کے بغیر بعض ملکیت منتقل کرنے سے فوائد بڑے محدود ہو جاتے ہیں۔ ملکیت منتقل کرنے کو اولیت ضرور حاصل ہے۔ اور اس بات کو مشرقی اور مغربی یورپ دونوں کے زرعی نظام مانتے ہیں۔ لیکن یہ اولیت اسی طرح کی ہے، جیسے کسی چیز کو حاصل کرنے کے لئے اس کی خواہش پیدا کرنا ضروری ہے جب تک خواہش نہ ہو۔ وہ چیز حاصل نہیں ہوگی۔ لیکن بعض خواہش کرتے چلے جانا۔ اور اس چیز کو حاصل کرنے کے عملی اقدامات اختیار نہ کرنے سے وہ چیز نہیں مل جاتی!

## اسلام میں حیثیت نسواں

مفت محمد مظہر الدین صاحب صدیقی ؒ  
قیمت تین روپے

## اسلام کا نظریہ تعلیم

مفت ڈاکٹر محمد رفیع الدین صاحب  
قیمت ایک روپیہ

## اسلام کا معاشی نظریہ

مفت محمد مظہر الدین صاحب صدیقی  
قیمت ایک روپیہ ۸ آنے

## اسلام کا نظریہ تاریخ

مفت محمد مظہر الدین صاحب صدیقی ؒ  
قیمت تین روپے

## بیدل

مفت خواجہ عباد اللہ صاحب اختر  
قیمت چھ روپے

## تہذیب و تمدن اسلامی

مفت مولانا رشید اختر ندوی  
قیمت حصہ اول ۷ روپے - دوم ۵ روپے - سوم ۴ روپے

ملنے کا پتہ

سرکری ادارہ ثقافت اسلامیہ - ۲ کلب روڈ - لاہور

# نقد و نظر

محمد علی:

ذاتی ڈائری کے چند ورق

اس نام سے مولانا عبد الماجد دریابادی کی ایک کتاب کچھ عرصہ ہوا شائع ہو چکی ہے۔ یہ اُسی کا دوسرا حصہ ہے۔ ضخامت ۳۰۸ صفحات۔ کاغذ بیز اور سفید۔ کتابت بہترین طباعت کی خوبی اور ستھرائی کے لئے معارف پریس انٹرنیشنل گڑھ کا نام نامی کافی ہے۔

مولانا عبد الماجد زعین الاحمد مولانا محمد علی کے محبوب دوست۔ عزیز ساتھی اور جاننا زبیاہی کی حیثیت رکھتے ہیں۔ ان سے بڑھ کر محمد علی کے افکار و خیالات کی ترجمانی کوئی نہیں کر سکتا محمد علی کے رازدار غمگسار ہونے کی حیثیت سے وہی ان کے واردات قلب اور رجحانوں کی داستان بیان کرنے کا حق رکھتے ہیں۔ پہلا حصہ محمد علی کے سوانح و حالات اور وقائع زندگی پر مشتمل ہے۔ جو مولانا دریابادی کے ذاتی علم و مشاہدہ اور تجربے میں آئے۔ اور جن میں وہ ان کے برابر کے شریک ہاؤں و مددگار رہے ہیں۔ پہلے حصے میں ۱۹۱۲ء کے آغاز ملاقات سے ۱۹۱۶ء تک کے واقعات درج ہیں۔ جس میں قید و تہمت کی آویزش۔ جج اور وفد خلافت۔ قوم کی قدر دانی اور بیزاری وغیرہ کے واقعات بڑی تفصیل کے ساتھ درج ہیں۔

دوسرا حصہ جو اس وقت ہمارے پیش نظر ہے۔ اپنی معنویت، اہمیت اور افادیت کے اعتبار سے پہلے حصے سے بھی بڑھا ہوا ہے۔ اس میں ۱۹۱۶ء سے لے کر ۱۹۳۱ء یعنی مولانا محمد علی کی وفات تک کے واقعات درج ہیں۔ یہ چند سال نہ صرف محمد علی کی زندگی میں بھی بڑی اہمیت رکھتے تھے۔ اسی زمانے میں نہرو رپورٹ عالم وجود میں آئی۔ جس نے کانگریس کے سامراجی عزائم بے نقاب کر دیے۔ یہی وہ زمانہ تھا، جب محمد علی بادل ناخواستہ اپنی بنائی ہوئی کانگریس۔ اپنے بنائے ہوئے مہاتما اور اپنے نمایاں کئے ہوئے جواہر لال سے ترک تعلق پر مجبور ہو گئے۔ یہی وہ دور تھا۔ کہ جب محمد علی کو چوکھی جنگ رونی پڑی۔ ایک طرف ہندو مہاسبھا کی یوٹش تھی۔ دوسری طرف کانگریس کے سوامی مانگرنٹکوت کس کر میدان میں آچکے تھے۔ اور محمد علی کی جان ناتواں پر پے بہ پے حملے کرتے تھے۔ اسی زمانے میں محمد علی کو زندگی کے سب سے بڑے المیہ سے دو چار ہونا پڑا۔ محمد علی کی قیادت نے بہت سے دُردن کو آفتاب بنا دیا۔ بہت سے رضا کاروں کو لیڈر بنا دیا۔ بہت سے کالج کے ساتھیوں اور قومی پلیٹ فارم کے رفیقوں کو قیادت کی سند پر بٹھا دیا۔ ایک زمانہ تھا۔ کہ یہ لوگ محمد علی کی قابلیت۔ قیادت اور شخصیت کا کھربڑھتے تھے۔ آج برہم اختیار کی رونق بنے ہوئے تھے۔ کانگریس کے کیپ میں بیٹھ کر محمد علی کو گایاں دے

ہے تھے۔ اُس کی قیادت کی دھجیاں فضائے آسمانی میں اُڑا رہے تھے۔ اُسے ذیل دُرسوا کر رہے تھے۔ اُس کی شخصیت پر لہزہ کرتے تھے۔ اُس کی بیماری کا مذاق اُڑاتے تھے۔ اُس کی مجبوریوں پر خندہ استہزائے کام لیتے تھے۔ وہ آج یوسف بے کا لہوا بن چکا تھا۔ لیکن زندگی کے آخری سال تک حق و صداقت اور ملتِ اسلامیہ کے حفظ و دفاع کے لئے وہ میدانِ جنگ میں ڈنڈا مارا۔ نہ اس کے تئیں فرق آیا۔ نہ اُس کے حوصلے پست ہوئے۔ خود ہی کہتا ہے اور اپنے ہی پاس میں کہتا ہے کہ

توحید تو یہ ہے کہ خدا احشر میں کہے

یہ بندہ دو عالم سے خفا میرے لئے ہے

مولانا عبدالمجید نے اس پورے دور کی تاریخ کو بڑی دیدہ کاوسی کے ساتھ مرتب کر دیا ہے۔ واقعات کی اثر انگیزی بجائے خود بہت بڑی چیز ہے۔ پھر مولانا اور بابادی کے اندازِ بیان کی سحر طرازی نے ایک عجیب کیفیت پیدا کر دی ہے۔ پہلے سے کی چند سطریں پڑھنے کے بعد اس وقت تک قرار نہیں آتا۔ جب تک کتاب کا آخری صفحہ بھی ختم نہ ہو جائے۔ کتاب کے آخر میں چند ضمیمے ہیں۔ یہ بھی محمد علی کی شخصیت کو سمجھنے اور ان کے واردات و کیفیات کا اندازہ کرنے میں بہت زیادہ معین و مددگار ہوتے ہیں۔ اس کتاب کو اردو خواں مسلمان کے گھر میں لازمی طور پر ہونا چاہیے۔ بظاہر یہ محمد علی کے سوانح حیات ہیں۔ لیکن درحقیقت محمد علی کے دور کے ہندوستان کی مکمل سیاسی اور قومی تاریخ ہے۔ جو اس وضاحت اور تفصیل کے ساتھ کسی اور کتاب میں نہیں مل سکتی۔ قیمت پانچ روپے۔ طے کا پتہ: صدق بک اینڈ سنس کھنوا

**حیاتِ امیر خسروؒ** خان بہادر تقی محمد خاں خورشیدی کی یہ کتاب کتابت اور طباعت کی جملہ رعنائیوں اور زیبائشوں کے ساتھ ادارہ الشیخاع کراچی نے شائع کی ہے۔

امیر خسروؒ ایک نو مسلم خاندان کے فرد تھے۔ سلطان المشائخ خواجہ نظام الدینؒ اویا و محبوب الہی کی بارگاہ میں پہنچ کر انہوں نے روحانی بلندی کے تمام مدارج طے کر لئے۔ امیر خسروؒ صرف ایک مونی ہی نہیں تھے۔ بہت بڑے شاعر اور ماہر موسیقی بھی تھے۔ فنِ موسیقی میں ان کے ایجادات و اختراعات ایک اقبازی حیثیت کے مالک ہیں۔ اس کتاب میں امیر خسروؒ کی زندگی، شاعری اور ہمارے موسیقی پر اختصار لیکن جامعیت کے ساتھ بحث کی گئی ہے۔ امیر خسروؒ کی ایجاد کردہ راگوں کی تفصیل اور تشریح بھی خان بہادر صاحب نے درج کر دی ہے۔

خان بہادر صاحب اس کے قبل بھی کئی کتابیں لکھ چکے ہیں۔ اس کتاب نے ان کے تصنیفی معیار کو اور زیادہ اونچا کر دیا ہے۔

قیمت دو روپے بارہ آنے۔ ٹائٹل پریس کراچی سے دستیاب ہو سکتی ہے۔

## ”الاعتصام“

### حجیت حدیث نمبر

”الاعتصام“ مسلک اہلحدیث کا ترجمان اور داعی ہے۔ جماعت اہلحدیث (شیش محل روڈ۔ لاہور) کی سرپرستی میں پابندی اوقات کے ساتھ شائع ہوتا ہے۔ مولانا محمد اسحاق صاحب اس کے ایڈیٹر ہیں۔ انہوں نے اپنے دوبرادارت میں اس پرچے کو بہت زیادہ مفید اور بکار آمد بنا دیا۔

ملک کی ایک جاہل اور برنود غلط جماعت نے جس کے افراد لوگوں کو مغالطہ دینے کے لئے اپنے آپ کو اہل قرآن کے محبوب کن نام سے یاد کرتے ہیں۔ اس کثرت اور تواتر کے ساتھ حدیث رسول کے خلاف بے سرد پاد اور لایعنی باتوں کا پروپیگنڈا شروع کر دیا ہے۔ کہ اگر ان کی بات مان لی جائے، تو ماننا پڑے گا، احادیث کا مجموعہ (نحوہ باللہ) خرافات کا مجموعہ ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اہل قرآن کی تحریک عجمی سازش کا ایک نہایت ہلک اور خطرناک شاخسانہ ہے۔ نہیں کہا جاسکتا کہ یہ ختم کہاں جا کر ہوگا۔

”الاعتصام“ نے حجیت حدیث نیز نکال کر بہت بڑی دینی اور مذہبی خدمت انجام دی ہے۔ اور جو لوگ واقعی احادیث کی حیثیت اور اہمیت سے متعلق کچھ نہیں جانتے۔ لیکن جاننا چاہتے ہیں۔ وہ ان مقالات کا مطالعہ کرنے کے بعد اپنے خیالات کی تصحیح بھی کر سکے ہیں اور معلومات میں اضافہ بھی۔

اس نمبر میں جن حضرات نے مضمون لکھے ہیں، ان میں مولانا محمد عطاء اللہ حنیف۔ مولانا محمد علی قصوری۔ علامہ محمد اسد۔ مولانا محمد حنیف ندوی۔ پروفیسر یوسف سلیم چشتی۔ ڈاکٹر حمید اللہ ایم۔ اے۔ مولانا ادیس کاندھلوی۔ مولانا محی الدین احمد قصوری۔ مولانا محمد اسماعیل۔ مولانا ابوالحسن سودھروی خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ کوئی مضمون بھی بھرتی کا نہیں ہے۔ ہر مضمون اپنے موضوع پر پورے طور پر حاوی ہے۔

اس نمبر کی قیمت ڈیڑھ روپیہ ہے۔ لیکن جو لوگ سالانہ خریدار بن جائیں گے، انہیں مفت ملے گا۔ سالانہ قیمت چھ روپے ہے۔ خط و کتابت کا پتہ: دفتر اخبار الاعتصام شیش محل روڈ۔ لاہور

## مطبوعاتِ ادارہ

ادارہ ثقافتِ اسلامیہ ۱۹۵۰ء میں اس غرض سے قائم کیا گیا تھا کہ دُورِ حاضر کے بدلتے ہوئے حالات کے مطابق اسلامی فکر و خیال کی ازبیر نو تشکیل کی جائے۔ اور یہ بتایا جائے کہ اسلام کے بنیادی اصولوں کو موجودہ حالات پر کس طرح منطبق کیا جاسکتا ہے۔ یہ ادارہ اسلام کا ایک عالمگیر، ترقی پذیر اور معقول نقطہ نگاہ پیش کرتا ہے۔ تاکہ ایک طرف جدید مادہ پرستانہ رجحانات کا مقابلہ کیا جاسکے جو خدا کے انکار پر مبنی ہونے کی وجہ سے اسلام کے روحانی تصورات کی عین ضد ہیں، اور دوسری طرف اس مذہبی تنگ نظری کا ازالہ کیا جائے جس نے اسلامی قوانین کے زمانی اور مکانی عناصر و تفصیلات کو بھی دین قرار دے دیا ہے۔ اور جس کا انجام یہ ہوا کہ اسلام ایک متحرک دین کے بجائے ایک جامد مذہب بن گیا۔ اس ادارہ کا بنیادی عقیدہ یہ ہے کہ اسلام ایک ارتقاء پذیر تصورات کی ہے جس کی بنیادیں اُٹل اور ناقابلِ تغیر ہیں لیکن جس کے تفصیلی قوانین میں بلحاظ حالات ترمیم و تبدیلی ہوسکتی ہے بشرطیکہ ایسی ترمیمات اور تبدیلیاں انہی اصولوں پر مبنی ہوں جو بنیادِ اسلام ہیں۔ اس طرح یہ ادارہ دین کے اساسی تصورات اور کلیات کو محفوظ رکھ کر ہوئے ایک ایسے ترقی پذیر اسلامی معاشرہ کا خاکہ پیش کرتا ہے جس میں ارتقاءِ حیات کی پوری پوری گنجائش موجود اور یہ ارتقاء انہی خطوط پر ہو جو اسلام کے متعین کردہ ہیں۔

اس ادارہ میں کئی ممتاز اہل قلم و محققین تصنیف و تالیف کے کام میں مشغول ہیں جو زندگی کے مختلف مسائل پر اسلامی نقطہ نظر سے غور و فکر کرتے ہیں۔ ان حضرات کی لکھی ہوئی جو کتابیں ادارہ سے شائع کی گئی ہیں اُن کی فہرست ”ثقافت“ کے صفحات پر شائع کی جاتی ہے۔ ان کتابوں کی اشاعت سے مسلمانوں کے علمی اور تمدنی کارنامے منظرِ عام پر آگئے ہیں اور اسلامی لٹریچر میں نہایت مفید اور خیال آفرین مطبوعات کا اضافہ ہوا ہے۔ ادارہ کی ان مطبوعات کو علمی حلقوں میں بہت پسند کیا گیا ہے۔ اور پاکستان کے صوبوں اور مرکز کے تعلیمی ادارے بھی ان مطبوعات کی اہمیت اور افادیت کو محسوس کرتے ہوئے ادارے کی معاونت فرما رہے ہیں۔ ادارے نے مطبوعات کی ایک ایسی فہرست بھی شائع کی ہے جس میں کتابوں کے متعلق تعارفی نوٹ بھی درج ہیں۔ تاکہ ان کی اہمیت و افادیت کا صحیح اندازہ ہو سکے۔ یہ فہرست اور ادارہ کی مطبوعات مندرجہ ذیل پتہ سے دستیاب ہوسکتی ہے۔

سکرٹری ادارہ ثقافتِ اسلامیہ۔ کلب روڈ۔ لاہور

## سنگریزی

- ۱- احمد علی خان (مستقله) اکثر خلیفہ عبدالعظیم
- ۲- اہم - اے - اہل اہل - اہل - اہل (بی)
- ۳- احمد علی خان (مستقله) اکثر خلیفہ عبدالعظیم
- ۴- اہم - اے - اہل اہل - اہل - اہل (بی)
- ۵- احمد علی خان (مستقله) اکثر خلیفہ عبدالعظیم
- ۶- احمد علی خان (مستقله) اکثر خلیفہ عبدالعظیم
- ۷- احمد علی خان (مستقله) اکثر خلیفہ عبدالعظیم
- ۸- احمد علی خان (مستقله) اکثر خلیفہ عبدالعظیم
- ۹- احمد علی خان (مستقله) اکثر خلیفہ عبدالعظیم
- ۱۰- احمد علی خان (مستقله) اکثر خلیفہ عبدالعظیم

## ۱۲۵۰

- ۱- احمد علی خان (مستقله) اکثر خلیفہ عبدالعظیم
- ۲- احمد علی خان (مستقله) اکثر خلیفہ عبدالعظیم
- ۳- احمد علی خان (مستقله) اکثر خلیفہ عبدالعظیم
- ۴- احمد علی خان (مستقله) اکثر خلیفہ عبدالعظیم
- ۵- احمد علی خان (مستقله) اکثر خلیفہ عبدالعظیم
- ۶- احمد علی خان (مستقله) اکثر خلیفہ عبدالعظیم
- ۷- احمد علی خان (مستقله) اکثر خلیفہ عبدالعظیم
- ۸- احمد علی خان (مستقله) اکثر خلیفہ عبدالعظیم
- ۹- احمد علی خان (مستقله) اکثر خلیفہ عبدالعظیم
- ۱۰- احمد علی خان (مستقله) اکثر خلیفہ عبدالعظیم



## ماہنامہ ثقافت لاہور

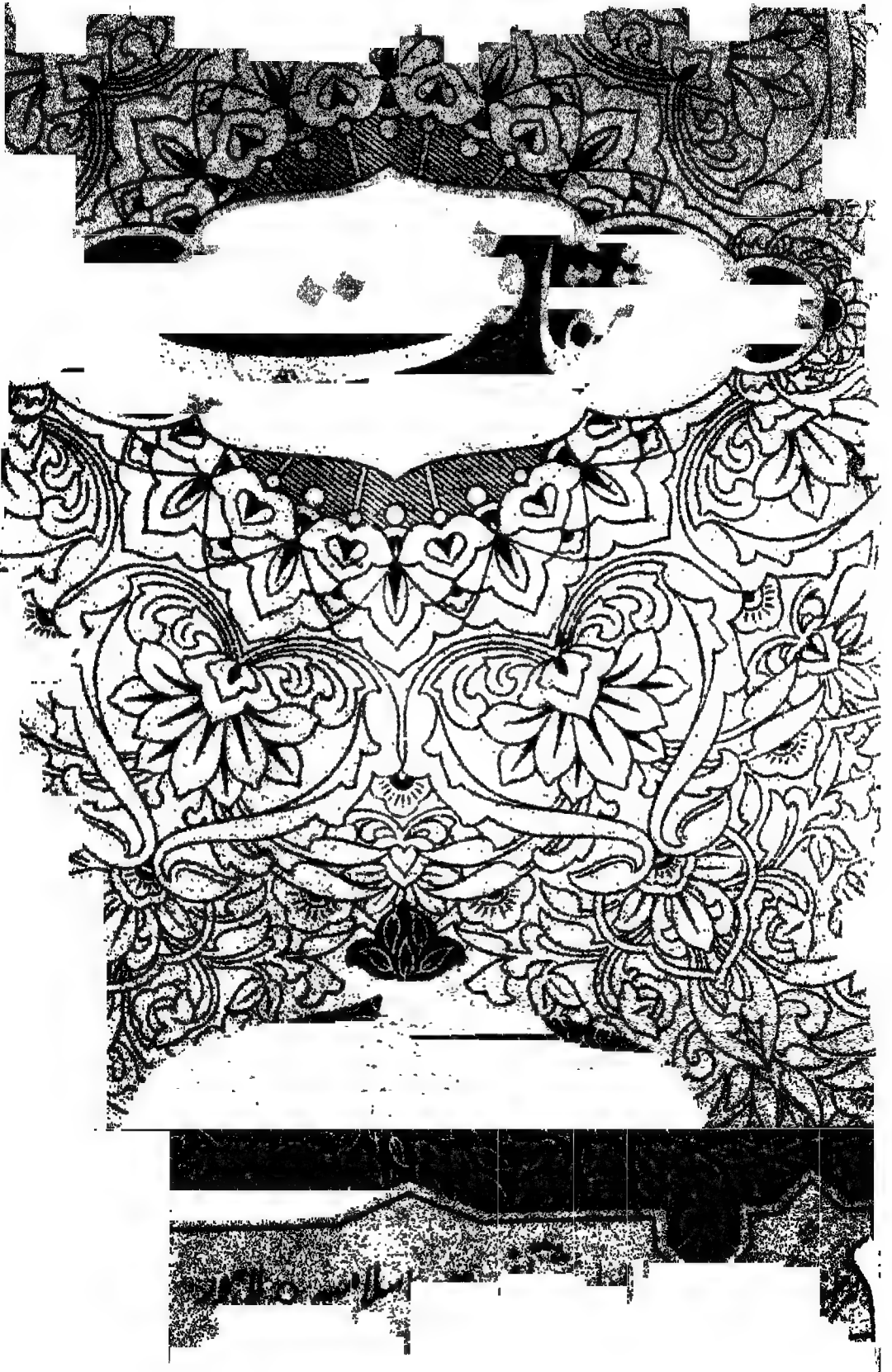
## (مطبوعات ادارہ)

انے روپے

۵	۸	۰۰	۱۸۔ خلافت اسلامیہ (مصنفہ خواجہ عباد اللہ اختر)
۲	۸	۰۰	۱۹۔ اصول فقہ اسلامی - حدود اللہ و مہریرات (مصنفہ خواجہ عباد اللہ اختر)
۳	۰	۰۰	۲۰۔ اسلام کا سفر تاریخ (مصنفہ محمد ظہیر الدین صدیقی)
۵	۰	۰۰	۲۱۔ تمذیب و تمدن اسلامی (حصہ اول) مصنفہ رشید اختر ندوی
۶	۸	۰۰	۲۲۔ تمذیب و تمدن اسلامی (حصہ دوم) مصنفہ
۲	۸	۰۰	۲۳۔ مسئلہ اہلبیت (مصنفہ مولانا محمد حنیف ندوی)
۵	۸	۰۰	۲۴۔ قرآن اور علم جدید (مصنفہ ڈاکٹر محمد رفیع الدین امجدی ایچ ڈی)
۶	۸	۰۰	۲۵۔ سائنس (مصنفہ خواجہ عباد اللہ اختر)
۳	۰۰	۰۰	۲۶۔ فقہ عمر (مصنفہ مولانا ابو محبوب امام خان)
۳	۸	۰۰	۲۷۔ افکار اس جلدوں (مصنفہ مولانا محمد حنیف ندوی)
۸	۰	۰۰	۲۸۔ اہل بیت (مصنفہ مولانا سید محمد جعفر شاہ پهلواروی ندوی)
۵	۰	۰۰	۲۹۔ اہل بیت (مصنفہ مولانا محمد حنیف ندوی)
۳	۸	۰۰	۳۰۔ مسئلہ زمین (مصنفہ پرنسپل محمود محمد صاحب)
۵	۰	۰۰	۳۱۔ انڈین ریسر (مصنفہ مولانا سید محمد جعفر شاہ پهلواروی ندوی)
۶	۰	۰۰	۳۲۔ طب العرب (مصنفہ سید حلیمہ تیر واسطی)
۵	۱۲	۰۰	۳۳۔ تمذیب و تمدن اسلامی (حصہ سوم) مصنفہ رشید اختر ندوی
۳	۰	۰۰	۳۴۔ حکمت رومی (مصنفہ ڈاکٹر سید عبدالحکیم)
۳	۰	۰۰	۳۵۔ اہل بیت (مصنفہ مولانا سید محمد جعفر شاہ پهلواروی ندوی)
۵	۰	۰۰	۳۶۔ مذاہب اسلامیہ (مصنفہ خواجہ عباد اللہ اختر)
۲	۰	۰۰	۳۷۔ اسلام میں خشیت لسوان (مصنفہ محمد ظہیر الدین صدیقی)
۱۰	۱۵	۰۰	۳۸۔ اردو ادبی زندگی کیلئے قانونی معاون (مصنفہ مولانا سید محمد جعفر شاہ پهلواروی ندوی)
۶	۰	۰۰	۳۹۔ اسلام اور روحانیت (مصنفہ مولانا سید محمد جعفر شاہ پهلواروی ندوی)

ملیف کا پتہ

پبلیشری ادارہ ثقافت اسلامیہ، ۲۔ کلب روڈ لاہور



## ادارہ احرار

• ڈاکٹر خلیفہ محمد سلیم (مدیر مسئول)

• محمد حنیف شاہ

• محمد جعفر بھٹو آرٹس

• مظہر الدین حبیبی

• بشیر احمد ڈار

• رئیس احمد جعفری

• شامد حسین زوالی

ناشر

ادارہ ثقافت اسلامیہ

۲۔ کلب روڈ۔ لاہور

# ثقافت ماہنامہ لاہور

اگست ۱۹۵۶ء



شمارہ ۲

جلد ۳

فی پرچہ  
بارہ آنے

سالانہ  
آٹھ روپے

مطبعہ

حمایت اسلام پریس لاہور

# ترتیب

۳	.....	تاثرات
۷	ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم	عیسائی۔ اسلامی کانفرنس اور اس کے مقاصد
۱۴	محمد مظہر الدین صدیقی	مسلمانوں کے زوال کے اسباب
۲۶	محمد حنیف ندوی	علماء سوا اور علماء آخرت
۳۴	محمد جعفر شاہ پھلواری	حج کا فلسفہ
۳۸	بشیر احمد ڈار	کون فیوشنس اور چینی فلسفہ اخلاق
۴۷	جناب سید ہاشمی فرید آبادی	ایاز ادبیات میں
۵۶	پروفیسر موہب خان خاں	رویت ہلال
۵۹	شاہ حسین رزاقی	عہد مظلمہ کا روشن پہلو
۶۹	م۔ ج	لیارہ میں نماز
۷۱	رئیس احمد جعفری	نقد و نظر
۷۳	.....	مطبوعات ادارہ

# متاثرات

سیکلارزم زندگی کا کوئی مستقل بالذات فلسفہ نہیں ہے۔ بلکہ ایک نوع کی مجبوری کا نام ہے۔ جب مذہبی جماعتیں اس طرح جمود و تقلید پر قائم ہو جائیں۔ کہ کوئی اصلاحی تجویز گوارا نہ کریں، چاہے وہ کتنی ہی مفید ہو، اور کسی ذہنی و عملی تبدیلی پر راضی نہ ہوں چاہے وہ کتنی ہی صحیح اور ناگزیر ہو۔ تو اس کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ زمانہ کی رفتار ان کا ساتھ نہیں دے پاتی۔ اور بالآخر تھوڑی سی وجہ کے بعد فیصلہ یہ ہوتا ہے کہ زندگی اور مذہب کو دو الگ الگ خانوں میں تقسیم کر دیا جائے۔ تاکہ اگر مذہب اہل مذہب کی بدقسمتی سے کسی طرح آگے نہیں بڑھنا چاہتا تو اس پر اس معاملہ میں خبر نہ روا رکھا جائے۔ اور زندگی ترقی کرنا چاہتی ہے تو اس کا خیر مقدم کیا جائے۔

اس میں ایک فائدہ ہے، اور ایک اشکال یا مضرت ہے۔ فائدہ یہ ہے کہ قانون سازی میں ریاست کو کسی مزاحمت اور رکاوٹ کا سامنا نہیں کرنا پڑتا۔ اور لوگ اپنی مرضی سے سوچ سمجھ کر ایک منہاج اور طریق مقرر کر لیتے ہیں۔ اور اپنی ضروریات اور قومی و ملی تقاضوں کے مطابق ایک نقشہ ترتیب دے لیتے ہیں۔ اور پھر جب ان کو محسوس ہوتا ہے کہ اس میں کچھ خامیاں اور نقائص رکھے ہیں۔ یا یہ سانچہ اس نہیں آتا ہے۔ تو اس کو بڑی آسانی سے بھل دیتے ہیں۔ اسی آسانی کے ساتھ کہ جس آسانی سے کوئی شخص کوٹ آٹا کر شیعہ وانی پہننے یا ہیٹ کے بجائے کلاہ ترکی زیب سر کرے۔ کیونکہ بہترین قانون ابھل ہی سمجھا جاتا ہے جس میں لچک ہو۔ جو فوراً بدل سکتا ہو۔ اور جب اس کی حاجت نہ رہے تو بغیر کسی دایلا کے منسوخ ہو سکتا ہو۔ اشکال یا مضرت یہ ہے کہ اس سے معاشرہ کی اخلاقی و روحانی اقدار کا استنباط نہیں ہو سکتا۔ اور تعلیم و تربیت کو اتنی مضبوط اور استوار بنیادیں نہیں ملتی۔ کہ جن پر آئندہ پود کی سیرت کی تعمیر ہو سکے۔ یہی وجہ ہے کہ مغربی حکومتیں جو سیکلارزم کی اولین علمبردار ہیں مادیت پرستی کے علی الرغم مجبور ہوئیں کہ عیسائیت کی اخلاقی تعلیمات کو کم از کم زندہ کریں اور اس کی روشنی میں اپنے ہاں کے قوانینوں کے لئے ایسا نظام تعلیم و تربیت وضع کریں جو ابتدا ہی سے دلوں میں اونچے روحانی تصورات کو جنم دے۔ کیونکہ مذہب کی پناہ اختیار کئے بنا انسانی کردار تو چمکتا نہیں۔ اور جو کچھ بھی مادہ پرستانہ نظریات اور تصورات سے ذہن و فکر کو بلندیاں عسرتی ہوں سب بجا۔ مگر انسانیت کی سطحیں ان کی بدولت ابھرنے سے رہیں کچھ ایسی ڈھنگ کی مجبوریاں حکومت ترکی کو پیش آئیں۔ یہ لوگ انقلاب کی آمد ہی سے متاثر ہو کر سیکلارزم کی راہ پر چل تو پڑے مگر قانون بھی اپنا بیاں اور مغربی طور طریق بھی آزما کر دیکھ لیا۔ اور یہ کہنا چاہئے کہ اس سے ان کو بے شمار فائدے بھی حاصل ہوئے۔ لیکن نرڈا دیکھ کر ساجھوں میں ڈھلے، اور کن اخلاقی اقدار پر اس کی تعلیم و تربیت کا اہتمام ہو، یہ نہ ملے کہ پڑے۔ کچھ عرصہ تک یونہی شتم شتم کام چلا، پھر جب سنجیدگی سے ترکی بچوں کی دیکھ بھال اور تربیت کے امور پر غور کیا گیا۔ تو اسلام سے بہتر کوئی تعلیم اور اسلام سے بہتر کوئی نصب العین

خطرہ کیا کہ جس کو اساس ٹہرا کر نصاب مرتب کیا جائے۔ خوشی کی بات ہے کہ ترک اس مقصد میں کامیاب ہوئے، اس وقت ہمارے سامنے اسلامیات پر ایک رسالہ ہے جس کو ترکی قوم کے مزاج اور ضروریات کے عین مطابق ترتیب دیا گیا ہے۔ یہ دہان کی پانچویں جماعت کے کورس میں داخل ہے۔ اس کے مضامین اور اسلوب تحریر سے معلوم ہوتا ہے کہ اس میں بین باقول کا خصوصیت سے خیال رکھا گیا ہے؛ (۱) مذہب کی ابتدائی باتوں کو اس دلکش طریق سے پیش کیا جائے، کہ ذہن پر مطلق بار نہ ہو بلکہ اس سے ذہن و فکر پر محسوس کرے کہ گویا وہ خدا نے روحانی اس کو مل رہی ہے جس کی کہ اس کو طلب تھی۔

(۲) بنیادی عقائد و تصورات کو سائنٹیفک انداز سے بیان کیا جائے۔ تاکہ مغرب کے معاملہ میں شروع ہی طلبہ کے ذہن میں کوئی الجھاؤ نہ رہے۔

(۳) ہمسایہ اقوام کے نظریات پر بحث کرتے وقت اُسی اخلاق، رواداری اور وسیع المشرب کا ثبوت دیا جائے، جو اسلامی تعلیمات کا طرہ امتیاز ہے۔

ان سہ گانہ خصوصیات کو ملحوظ دہری رکھنے میں یہ لوگ کہاں تک کامیاب رہے ہیں جس کا فیصلہ آپ خود کیجئے۔ ہم اس کے بعض ابواب کا ترجمہ درج کئے دیتے ہیں۔ اس مرحلہ پر ایک سوال اپنوں سے پوچھنے کی اجازت دیجئے۔ کیوں صاحب! جب ایک سیکلر نظام حیات میں اسلامی تعلیمات کی اہمیتوں کو اس شدت کے ساتھ محسوس کیا جانے لگا ہے، تو کیا ایک اسلامی ریاست میں اس مسئلہ پر کوئی توجہ نہیں کی جائے گی۔ اور یہاں کا نظام تعلیم وہی رہے گا، جس کو انگریز کی مخصوص مصلحتوں نے جنم دیا تھا؟  
ترجمہ:-

## حرف آغاز

اُس خدا کے نام سے جو رحمن اور رحیم ہے!  
ہمیں سب سے پہلے خدا کا ذکر کرنا چاہئے۔ کیونکہ اس کی ذات گواہی پوری کائنات کے لئے ضروری ہے وہی ہر کام میں آسانیاں ہم پہنچانے والا ہے۔ اور وہی ہر ہر کام کی تکمیل کا ضامن ہے۔ ہمیں چاہئے کہ ہر لمحہ اس کا ذکر کریں۔ اس لئے کہ سارے کام اسی کے بابرکت نام سے انجام پاتے ہیں۔

## عقیدہ

اُس دنیا میں نہ تو کوئی چیز بے کار ہے۔ اور نہ بخت و اتفاق کی کرشمہ سازیوں کا نتیجہ ہے۔ ہر چیز اس لئے پیدا کی گئی ہے، تاکہ انسان اُس سے فائدہ اٹھائے۔ اور جو کوئی بھی غور و فکر سے کام لے گا، اسی نتیجہ پر پہنچے گا۔ یہ دن، یہ زمین اور آسمان، خشکی اور تری، اونچے اونچے پہاڑ اور جھل، یہ بارش اور ابر، سب کس لئے ہیں؟ اس لئے تاکہ ہم ان سے بہرہ مند ہوں۔  
اس سے اندازہ لگاؤ کہ اللہ تعالیٰ کی نظر میں حضرت انسان کی کیا قدر و قیمت ہے۔ یہ ہمارا فرض ہے کہ کائنات کی ان سب چیزوں کو غور کریں۔ اور دیکھیں کہ ان میں کن کن چیزوں کو ہم اپنے کام میں لاسکتے ہیں۔ اور کن کن سے کیا فائدہ حاصل ہو سکتے ہیں۔ لیکن اس کے

یہ معنی نہیں، اگر انسان کو یونہی بے لگام چھوڑ دیا گیا ہے۔ اور اس پر کوئی پابندی عائد نہیں کی گئی۔ نہیں یہ بھی کائنات کی دوسری چیزوں کی طرح کچھ فرائض رکھتا ہے۔ جن کا پورا کرنا اس پر واجب ہے۔ اس کے ذمہ پہلا فرض جس کو ادا کرنا اس کے لئے ضروری ہے یہ ہے کہ خدائے برتر کی توحید پر ایمان لائے جس نے کہ اس کے لئے سارا جہان پیدا کیا ہے۔ اور مسلمان ہر نے کی حیثیت سے اس کے تمام احکام کو دل سے مانے۔ کیونکہ بغیر کسی عقیدہ و ایمان کو اپنائے جو کام بھی کیا جائے گا، وہ اپنی اہمیت کھو دیگا۔ اور ایمان و عقیدہ کیا ہے؟ ایمان و عقیدہ کہتے ہیں، اس چیز کو کہ مسلمان اللہ کے تمام حکموں کو قلب و ضمیر کی گہرائیوں سے تسلیم کرے۔ اور ان کے قطعی ہونے پر یقین رکھے۔ مسلمانوں کو اسی بنا پر کہ یہ اللہ کی توحید پر اور آنحضرت کی رسالت پر، نجات اور قلبی یقین رکھتے ہیں مومنین کے لقب سے پکارا جاتا ہے۔ مومن کے قلب اور زبان میں یکسانی ہوتی ہے۔ وہ وہی کچھ کہتا ہے، کہ جو اس کے دل میں موجزن ہوا اور جس کی حقانیت اور سچائی پر وہ یقین رکھتا ہو۔ اور وہ لوگ بظاہر ایمان کا اقرار تو کرتے ہیں، مگر ان کے دلوں میں اخلاص کے ساتھ ایمان موجود نہیں۔ یہ مسلمانوں کی اصطلاح میں منافق کہلاتے ہیں۔ ان کے دو چہرے ہیں۔ ایک دکھاوے کا اور ایک اصلی اور اندرونی جس کی ایمان کی رمت تک پاٹی نہیں جاتی۔ ان لوگوں کو معلوم رہنا چاہئے۔ کہ ایمان کے سوا اور کوئی روشنی نہیں جس سے کہ شاہراہ عمل واضح ہو سکے۔ اور ایمان سے بڑھ کر کوئی سچی اور حقیقی سسرت نہیں ہے۔ اگر آنکھ کے بغیر دیکھنا ناممکن ہے اور دماغ کے بغیر انسان سوچ نہیں سکتا ہے۔ تو یقین رکھنا چاہئے، کہ اگر پہلو میں ایسا دل نہیں ہے کہ جو ایمان کی دولت سے مالا مال ہو تو انسان اس دنیا میں نیکی اور بدی کا فیصلہ کرنے سے قاصر ہے۔ ایسا دل برابر بیکار اور رنگ آلود ہے۔ اور انسان کے سینے میں ایک بوجھ سے زیادہ حقیقت نہیں رکھتا۔ . . . . .

ہم مسلمان ہیں۔ اور یقین رکھتے ہیں کہ خدا ایک ہے، کوئی اس کی مانند نہیں۔ اور کوئی اس کا ساجھی اور شریک نہیں۔ اسی نے ہم کو پیدا کیا ہے۔ اور اسی نے پال پوس کر بڑا کیا ہے۔ وہی پوری کائنات کا رب ہے، آفتاب کا بھی اور چاند کا بھی، زمین کا بھی اور آسمان کا بھی۔ اور ان چیزوں کا بھی کہ جن میں زندگی ہے اور اس کا بھی جو زندگی سے محروم ہیں۔ اس کے سوا کوئی پرستش کے لائق نہیں۔ ہم اسی کی پرستش کرتے ہیں۔

اس کائنات کا جو ہمارے گرد و پیش پھیلی ہوئی ہے، ایک آغا ہے اور ایک انتہا ہے۔ خود اپنے متعلق سوچئے کہ پہلے موجود نہیں تھے اور اب ہیں۔ اور کچھ عرصہ زندگی بسر کرنے کے بعد پھر ایسا موقع آئے گا کہ ہم اس دنیا میں نہیں رہیں لیکن خدا کے بارہ میں ایسا کہتے ہیں کہ ہم اس کا نہ کوئی آغاز نہ پایا نہ انتہا نہ وہ اس عالم کی ہر ہر چیز سے پہلے ہے، بلکہ اسی نے تو یہ سب چیزیں پیدا کی ہیں۔

اللہ تعالیٰ کا اپنا ایک ارادہ ہے، وہ جو چاہتا ہے کرتا ہے اور کوئی اس کے ارادوں میں مائل ہونے والا نہیں۔ پھر وہ کچھ بھی کرتا ہے، وہ درست ہے و وہ قادر مطلق ہے۔ اس کی قدرت اور طاقت کا اندازہ کرنا محال ہے۔ وہی آسمان سے مینہ برساتا ہے، اور وہی مژدہ اور خشک زمین کو تروتازگی اور زندگی سے بدل دیتا ہے۔ . . . . .



## اسلام اور اخوت

تمام مسلمان ایک دوسرے کے بھائی ہیں۔ اور یہ بھائی چارہ اس بھائی چارہ سے کہیں زیادہ اہم ہے جس کو خاندان اور کنسہ کا اشتراک جنم دیتا ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں، کہ جو شخص اللہ کو ماننا ہے، اور آنحضرت کو اللہ کا رسول تسلیم کرتا ہے، وہ اس برادری کا ایک رکن ہے۔ اس میں کسی قومیت اور وطنیت کی تخصیص نہیں۔ مسلمان جہاں کہیں بھی ہوں ہمارے بھائی ہیں۔ قرآن نے واضح طور پر اعلان کیا ہے کہ مسلمانوں میں سوا اخوت اور برادری کے اور کوئی رشتہ ہی پایا نہیں جاتا (انما المؤمنون اخوة) کی طرف اشارہ ہے، ہمارے پیغمبر آنحضرت نے بھی اپنے اقوال اور اعمال سے اس حقیقت کی تائید فرمائی ہے۔ اس لئے یہ نہایت ضروری ہے۔ کہ ہمیں اس حقیقت کا احساس رہے کہ ہم میں کا ہر ایک مسلمان ایک دوسرے کا بھائی ہے۔ اور ہمارے تمام اعمال اس سانچے میں ڈھلنا چاہئیں۔ ہمارا تعلق چاہے دنیا کے کسی گوشے سے ہو اور ہم چاہے کسی فرقے میں شامل ہوں، اس سچائی کو فراموش نہیں کرنا چاہئے کہ اگر ہم آنحضرت کی رسالت پر ایمان رکھتے ہیں۔ تو ہم سب ایک ہی اصل کی مختلف شاخیں اور فروغ ہیں۔ ہم سب ایک دوسرے کا دست و بازو ہیں۔ ہماری سترتیں سب کی مشترکہ سترتیں ہیں، اور ہمارے غم اور آلام سب کے لئے یکساں تکلیف دہ ہیں۔

بھائی چارہ کا صرف یہ تصور کافی نہیں، ہم اس سے آگے بڑھ کر کہتے ہیں کہ تمام انسانی دنیا میں یہی رشتہ و تعلق قائم ہے۔ کیونکہ ہمارے پروردگار نے پوری نوع انسانی کو آدم اور حوا کی وساطت سے پیدا کیا ہے۔ اس نقطہ نظر سے غور کیجئے گا، تو معلوم ہو گا کہ تمام انسان باہم بھائی بھائی ہیں۔ چاہے ان کا کوئی مذہب ہو، اور وہ کسی گروہ میں شمار ہوتے ہوں۔

## قرآن کریم

قرآن مجید اللہ کا کلام ہے۔ اور وہ آخری کتاب ہے جو پروردگار عالم نے اپنے بندوں کو عطا کی۔ اس کا ایک ایک لفظ اور ایک ایک سورت جبریل کی وساطت سے آنحضرت پر نازل ہوا ہے۔ اور آنحضرت نے اس کو مسلمانوں تک من و عن پہنچا دیا ہے۔ یہی نہیں بلکہ اس کی تعلیم بھی دی ہے۔ اور پھر صحابہ نے اس کو اسی ترتیب سے سینوں میں محفوظ بھی کر لیا اور قلب بند بھی کر لیا جس طرح کہ انہوں نے آنحضرت سے سنا تھا اور اس کی اشاعت و تبلیغ میں حصہ بھی لیا۔ .....

اس کتاب کے ساتھ اللہ تعالیٰ نے کچھ ایسی ناد خصوصیات و ایستہ فرامادی ہیں، کہ دنیا کی کوئی دوسری انسانی کتاب اس بارہ میں اس کا مقابلہ نہیں کر پاتی چنانچہ ذرا ان آیات کا مطالعہ کیجئے، جن میں خدا کی عظمت، اس کی توحید و وحدت کا تذکرہ ہے، اور جس میں اس حقیقت کا اظہار ہے کہ خدا کی قدرتوں میں کوئی بھی اس کا شریک اور ہم نہیں۔ اور پھر دیکھئے کہ ان کا انداز بیان کتنا قوی، پُر اثر اور پُر کیف ہے۔ قرآن کی ایک مختصر سی آیت اور سطر میں کتنے اونچے اصولوں کی وضاحت کی جاتی ہے۔ اور کس طرح کھول کھول کر عقائد عبادات اور اخلاق کی گتھیوں کو سلجھایا جاتا ہے۔ اور اسی پر کیا موقوف ہے یہاں ہر موضوع نکھل کر آیا اور واضح ہے۔ قرآن پر مضمون روحانی تسکین حاصل ہوتی ہے اور تمام عالم خارجی کے مسائل کا حل ملتا ہے۔ اور جو مسلمان بھی اس پر عمل پیرا ہوگا، اس کی روح میں پاکیزگی اور بلندی، ابھر آئے گی، اس کی تعلیم عدل، روشنی اور صلح و امن کی کھیل ہے۔

# عیسائی۔ اسلامی کانفرنس اور اس کے مقاصد

کوئی چار برس ہوئے ہیں کہ مجھ کو ایک امریکی یونیورسٹی سے دعوت نامہ وصول ہوا کہ میں ان کی پچھلے کانفرنس میں شرکت کروں۔ اور اس کانفرنس کو اس موضوع پر مخاطب کروں کہ اسلام میں قوانین فطرت کا کیا تصور ہے؟ نوٹریڈیم یونیورسٹی ایک عظیم الشان کیتھولک یونیورسٹی ہے۔ وہاں اوڈیونیورسٹیوں کی طرح ہر قسم کے علوم و فنون کی تعلیم دی جاتی ہے۔ مگر مذہبی تعلیم کا پہلو بہت نمایاں ہے اور یاد رہی مسیحین کی بہت کثرت ہے۔ امریکہ میں جن پروٹسٹنٹوں سے میں ملتا ہوں ان سے ذکر کیا کہ میں نوٹریڈیم یونیورسٹی کی دعوت پر اسلام کے نظریہ آئین فطرت پر ایک کانفرنس کو مخاطب کرتے آیا ہوں، تو انہوں نے بہت تعجب کا اظہار کیا کیتھولک عام طور پر مذہبی عقائد میں بہت کٹر شمار ہوتے ہیں۔ اور عیسائیوں کے دوسرے فرقوں سے بھی کسی قسم کا واسطہ رکھنا گوارا نہیں کرتے، چہ جائیکہ سات سمندر پار سے ایک مسلمان کو کثیر رقم خرچ کو کے مدعو کریں کہ وہ ان کو ایک اہم موضوع پر اسلام کا زاویہ نگاہ بتائے۔ نوٹریڈیم پیچ کر اس دعوت کی وجہ یہ معلوم ہوئی کہ اس یونیورسٹی کے ایک وسیع الخیال اور وسیع المشرب ڈین (میر شمع) کے دل میں یہ خیال پیدا ہوا کہ دین کے معاملے میں تمام دنیا کیتھولک ہی تو نہیں عیسائیوں کے اور معتد زفرقے بھی موجود ہیں جن کے اندر کثرت سے ایسے راسخ العقیدہ افراد پائے جاتے ہیں جو مفکر بھی ہیں۔ ایک اہم دینی موضوع پر ان کے افکار سے بھی آگاہی ہونی چاہئے اور صحیح طرز عمل یہ ہے کہ کسی عقیدے کے متعلق ایسے لوگوں سے براہ راست بات پوچھنی چاہئے جو وہ عقیدہ رکھتے ہیں۔ اس خیال کو وسعت دے کر انہوں نے یہ سوچا کہ عیسائیت کے باہر بھی ادیان عالیہ موجود ہیں۔ کروڑوں کی تعداد میں بدعت ہندو دھرم اور اسلام کے پیرو ہیں۔ یونیورسٹیاں خالی تبلیغی ادارے نہیں ہوتیں۔ ان کا مقصد اہم مسائل حیات کا ثبات کی بابت تحقیق و تدقیق ہے۔ لہذا ایک مذہبی موضوع کے تمام پہلوؤں پر غور کرنے اور تقابلی مطالعے کے لئے یہ لازم ہے کہ سب ادیان کے نمائندوں کو مدعو کیا جائے۔ لیکچروں کے بعد سوال و جواب اور تبادلہ افکار کے لئے وقت مقرر تھا۔ بعد ازاں تمام خطبات ایک کتاب کی صورت میں چھاپ ڈئے گئے۔

اتنا دور دراز سفر کر کے ایک ایسے ملک میں جانا جو وسعت میں نصف جہان معلوم ہوتا ہے۔ اور جس میں مغربی تہذیب ایسے کمال کو پہنچ گئی ہے جو اس کو یورپ میں حاصل نہ ہو سکا۔ اور وہاں سے بعثت و ملن کی طرف حاجت نامتقول بات معلوم ہوئی۔ لہذا میں نے اپنی خوشی سے مالک متحدہ کے طول و عرض میں کوئی چار ماہ کا خطباتی دودہ اپنے فیسے لے لیا۔ اس ملک کی وسعتیں لامحدود معلوم ہوتی ہیں۔ اگر ہوائی جہاز جیسی سریع السیر سڑاری وجود میں نہ آگئی ہوتی، تو اس ملک کے تمام مقامات کا سفر کرنے اور ہر جگہ تھوڑا تھوڑا اقامت کرنے کے لئے بھی ایک عمر چاہئے۔ تین چار ماہ میں جتنی گردش ہو سکتی تھی میں نے کی۔ اور لا تعداد لیکچر دئے۔ موضوع تین قسم کے تھے۔

دہ اسلامی عقائد (۲)، اسلامی تہذیب اور (۳)، پاکستان اس وقت سے میں مجھ پر یہ منکشف ہوا کہ پرطے کئے لوگ بھی اسلام اور

مسلمانوں کی دنیا سے نا آشنا ہیں۔ چند سنی سنائی باتیں اور لغو قصوات و تعصبات کے سوا اس بارے میں ان کا سرمایہ علم جہل کے برابر ہے لیکن ساتھ ہی یہ خوش آئند احساس بھی ہوا کہ اگر ان کو صحیح بات بتائی جائے۔ اور معقول طریقے سے ان کی ذہنیت کو پیش نظر رکھ کر بات کی جائے۔ تو وہ اس کو بہ تشکر قبول کرنے پر آمادہ ہیں۔ مگر افسوس کہ عصر حاضر کی عقلی اور آزاد خیالی دنیا کو یقین اور طریقے سے مخاطب کرنے والے مسلمان الشاذ کا معدوم ہیں۔ ہمارے جامد ملائی اسلام سے جو حقائق حیات سے مطلقاً بیگانہ ہے خود دشمن خیال اور اسلام دوست مسلمان بیزار ہیں بھلا غیر مسلم اس سے کیا متاثر ہونگے۔ اگر اصلی اسلام کو معقول طریقے سے پیش کیا جائے۔ اور غیش کرنے والا فلسفہ اور علوم و فنون سے بے بہرہ نہ ہو تو ہمارے توجوانوں میں بھی روح اسلام بیدار ہو سکتی ہے اور غیر مسلموں میں بھی اسلام کی سچائی کا یقین پیدا ہو سکتا ہے۔

اُس دورے کے کوئی دو برس بعد مجھ کو ایک امریکی جماعت فریڈز آف دی ٹڈل ایسٹ (مشرق وسطیٰ کے دوست) کی طرف سے ایک دعوت نامہ ملا کہ مسلمانوں اور عیسائیوں کے درمیان اچھے تعلقات پیدا کرنے اور تعصبات کو رفع کرنے کے لئے لبنان کی پُر فضا پہاڑیوں میں بھدوں کے مقام پر ایک کنوینشن میں شریک ہوں۔ اس میں شریک ہونے کے لئے کوئی چالیس عیسائی تمام عیسوی دنیا سے اور اسی قدر مسلمان تمام عالم اسلامی سے مدعو تھے۔ خطبات کے لئے کوئی دس بارہ موضوعات منتخب کئے گئے تھے۔ اور طریق عمل یہ تھا کہ ہر شخص اپنے مذہب اور اپنے عقاید و روایات کی بنا پر ان موضوعات کے متعلق اظہار خیال کرے۔ اپنے عقائد کو مدلل اور مہذب طریقے سے پیش کرے۔ اور دوسروں کے عقائد پر کوئی متعصبانہ حملہ نہ کرے۔ اور جہاں تک ہو سکے ان تعلیمات و عقائد کو واضح کرے جو اسلام اور دین عیسوی میں مشترک ہیں۔ یہ نہیں کہہ سکتا کہ مسلمان نمایندوں کو ان خطبات اور تبادلہ افکار سے کیا فائدہ پہنچا، لیکن یہ بات یقینی معلوم ہوتی ہے کہ اکثر عیسائیوں کو زندگی میں پہلی مرتبہ معقول اور دلنشین اسلام سے واقفیت حاصل ہوئی اور اس بات کا یقین ہوا کہ زندگی کی بنیادی حقیقتوں کے متعلق ان کے زوایائے نگاہ بہت کچھ ماثل ہیں۔

میں نے اپنے لیکچر کے آغاز ہی میں یہ کہا کہ اہل کتاب جو خیال اب تمہارے دل میں آیا ہے اسے قرآن نے چودہ سو برس پیشتر پیش کیا تھا۔ اسلام کو اہل کتاب کے بعض عقائد سے اختلاف تھا، لیکن یہ احساس بھی موجود تھا کہ ان مذاہب میں بہت کچھ قدر مشترک ہے۔ سب خدا کے قائل ہیں۔ دُعا کو مؤثر جانتے ہیں۔ اخلاقی اقدار بہت کچھ مشترک ہیں جسمانی موت کو انجام حیات نہیں سمجھتے۔ آخرت اور جوارِ سرور کے قائل ہیں۔ خدا کو رب اور رحیم و کریم مانتے ہیں۔ انسانوں کے ساتھ عدل و رحم کے سلوک کو جو ہر دین سمجھتے ہیں۔ غلو فی اللہ سے ان میں اختلافات پیدا ہو گئے ہیں۔ لیکن روحانیت اور انسانیت کا تقاضا یہ ہے کہ فروعی اختلافات کو چھوڑ کر اصول فکر و عمل میں اشتراک عمل پیدا کیا جائے۔ قرآن ایک وسیع الشرب صحیفہ ہے۔ وہ صرف پیروانِ محمد ہی کا مداح نہیں، بلکہ اہل کتاب میں سے سچے دینداروں کی تعریف میں بھی رطب اللسان ہے۔ وہ صرف مسلمانوں کو نجات کا اجارہ دار نہیں سمجھتا۔ بلکہ جو شخص خدا کے سامنے سر تسلیم خم کرے اس کے بندوں سے خُشن سلوک برتنے ہے اس کو مُرذہ دینا ہے کہ تم کو رب العالمین جو صرف رب المسلمین نہیں خوف و حزن سے نجات دلو اگر اپنی رحمت کے سامنے ملے گا۔ میں نے عرض کیا کہ تم کو اب خیال پیدا ہوا کہ تم میں اور ہم میں بنیادی طور پر

بہت کچھ مشترک ہے یا ہو سکتا ہے۔ قرآن نے چودہ سو برس پیشتر علی الاطلاق یہ دعوت دی تھی کہ :

یا اهل الکتاب تعالوا الی کلمۃ سوائے اہل کتاب آؤ اس بات کی طرف جو ہم میں اور تم میں مساوی طور پر  
بینا و بینکم۔ پائی جانی چاہئے۔

اور وہ یہ ہے کہ لائق پرستش، لفظ ایک ذات واحد ہے اور کوئی انسان کسی دوسرے انسان کا آقا اور معبود نہیں ہو سکتا۔  
اس کا لب لباب عقیدہ توحید ہے جس سے وحدت و مساوات انسانی بطور نتیجہ اخذ کی گئی ہے۔ آج کل لوگ اسے حریت انسانی  
یا جمہوریت کہتے ہیں جس کی طرف اقوام راغب ہیں۔ اسلام نے یہ عقیدہ وضاحت کے ساتھ اس دعوت میں پیش کیا لیکن نیا  
حقائق پر اختلاف شرائع و شعائر کے باوجود دیندار لوگ متفق ہو کر بڑے تقوٰے میں تعاون کر سکتے ہیں۔ خدائے اسلام کو اس کا  
علم تھا کہ تمام فروعی باتوں پر اور تمام مناج پر ساری نوع انسان کبھی متفق نہیں ہو سکتی۔ قرآن کہتا ہے کہ اگر خدا چاہتا تو سب  
انسانوں کو ایک جیسا مومن بنا دیتا۔ لیکن انسانوں کی آزادی و فکر و عمل کو سلب کر کے خدائے ایسی یکسانی پیدا کرنے کو درست نہ  
سمجھا :

کل حزب بما لہم فرحون۔ ہر گروہ اپنے اندازِ حیات میں مست ہے

بنی نوع انسان کی فطرت ہے۔ اور اسلام غیر فطری باتوں کا تقاضا نہیں کرتا۔

اس کا نفرس میں جو مضامین پڑھے گئے، ان کو سن کر میرے اس خیال میں تقویت پیدا ہوئی، کہ خدا کے قائل تمام معقول انسانوں  
کے نزدیک اقدارِ حیات بہت کچھ مساوی اور ہم رنگ ہیں۔ لیکن ہر گروہ ان کو اپنے مذہب اور اپنی مذہبی روایات سے اخذ کرتا ہے۔ اکثر  
اوقات اصطلاحیں مختلف ہوتی ہیں۔ لیکن معانی میں اختلاف نہیں ہوتا۔ کم نظر لوگ اختلاف اصطلاح کو اختلاف عقیدہ سمجھ کر ایک  
دوسرے سے دست و گریبان ہوتے ہیں لیکن جو شخص مختلف اصطلاحوں کو معنوی نظر سے دیکھے وہ الفاظ کی پیکار کو بیکار سمجھتا ہے۔  
اس لئے صوفیاء اور حکماء میں وہ جدال نظر نہیں آتا جو مختلف ادیان کے فقہاء میں پایا جاتا ہے۔ عارفِ رومی نے اس کو ایک حکایت  
میں بیان کیا ہے کہ ایک بگڑا انگور پڑے تھے اور وہاں چار اشخاص آپس میں جھگڑ رہے تھے۔ ایک ایرانی تھا ایک عرب ایک یونانی  
اور ایک رومی۔ ایرانی نے کہا کہ یہ انگور ہیں۔ عرب نے کہا کہ تم نہیں جانتے اس کو غب کہتے ہیں۔ یونانی نے کہا کہ تم دونو غلط کہتے ہو اسے  
استافیل کہتے ہیں۔ اسی طرح رومی نے اپنی زبان کا لفظ استعمال کیا۔ ان میں سے ہر ایک اپنے آپ کو درست اور دوسرے کو غلط سمجھنے  
پر مقرر تھا۔ یہاں تک کہ ایک پانچواں شخص وہاں آن پہنچا جو چاروں زبانیں جانتا تھا۔ اس نے کہا کہ کیا بیکار جھگڑ رہے ہو۔ تم سب  
سچے ہو۔ ایک ہی شے کے لئے اپنی اپنی زبان کا لفظ استعمال کر رہے ہو۔ اختلاف الفاظ کا چیز کی ماہیت پر تو کوئی اثر نہیں پڑتا اس  
کا نفرس کے ایک سربراہ مردہ امریکی رکن نے بیان کیا کہ یورپ میں بعض عیسائی پادریوں نے مجھ سے کہا کہ کیا تمہارا خدائے حکیم  
اپنے خدا اور مسلمانوں کے اللہ کو ایک ہی سمجھ لیں۔ ہم تو خدا کو مانتے ہیں اللہ کو ہم کیسے مان سکتے ہیں۔ اور فرمایا کہ یہی پڑھے لکھے متعصب  
جہلم ہیں جو اپنی اقوام میں دین کے پیشوا بنے ہوئے ہیں۔ اور انہی لوگوں نے دین کو ذریعہ تفرقہ بنا رکھا ہے۔ اللہ خدا کے لئے عربی لفظ

ہے۔ اور اگر کوئی عرب عیسائی بھی ہے تو یہی وہ خدا کے لئے اللہ ہی کا لفظ استعمال کرتا ہے۔ اور مسلمان جب انگریزی زبان میں خدا کا ذکر کرتا ہے تو اللہ کا لفظ استعمال نہیں کرتا بلکہ گوڈ کا لفظ استعمال کرتا ہے۔

جب اس پر بحث ہوئی کہ مسلمانوں اور عیسائیوں کی باہمی دوستی میں کیا امور حائل ہیں تو مسلمانوں نے بیک زبان کہا کہ اس بات کو اچھی طرح ذہن نشین کرو کہ جب تک عیسائی مشنری اور مصنفین محمد رسول اللہ کا ذکر کرتے ہوئے تحقیر آمیز اور دل آزار الفاظ استعمال کرتے رہیں گے تب تک ان دو ملتوں میں رابطہ مودت استوار نہیں ہو سکتا۔ اسلام کی تعلیم تو یہ ہے کہ اگر دوسروں کے معبودوں کو موہوم اور باطل بھی سمجھو تو بھی ان کا ذکر کرتے ہوئے دشنام و سب و شتم سے پرہیز کرو۔ اگر تم ان کے جوئے معبود کو گالی دو گے تو وہ تمہارے سچے خدا کی نسبت گستاخی سے کام لیں گے۔ اگر کسی شخص نے دوسرے کو ماں کی گالی دی تو وہ پلٹ کر اس کو ماں کی گالی دیگا۔ جس شخص نے اس کی گالی مچوچ کا آغاز کیا، وہ خود اپنی ماں کے لئے گالی کا محرک ہو کر شدید بد اخلاقی میں مبتلا ہوگا۔

یہ امریکہ کی جماعت مسلسل اس میں کوشاں ہے کہ عیسائیوں کو اصل اسلام کی خوبیوں کا علم ہو۔ اور نفرت انگیز تعصبات کی یخ کنی ہو۔ آپ کو یہ معلوم کر کے شاید تعجب ہو کہ اس جماعت میں کچھ پادری بھی شریک ہیں۔ جو راسخ العقیدہ عیسائی ہیں۔ لیکن اس کے آرزو مند ہیں کہ جس طرح ہم مسلمانوں سے یہ تقاضا کرتے ہیں کہ وہ عیسوی عقائد اور عیسوی زندگی کا منصفانہ اور ہمدردانہ مطالعہ کریں اس طرح عیسائیوں کے لئے بھی یہ لازم ہے کہ وہ مسلمانوں اور اسلام کو نظر انصاف سے دیکھیں۔ اور

’عیب او جملہ بگفتی ہنرشش نیز گو‘

پر عمل کریں۔ حضرت مسیح تو محبت کا دائرہ وسیع کرتے ہوئے یہ تعلیم دیتے ہیں کہ دشمنوں سے بھی محبت کرو۔ مسلمان تو بحیثیت ملت نہ کبھی عیسائیوں کے دشمن تھے اور نہ ہیں۔ تاریخ میں جو عیسائیوں اور مسلمانوں کی مسلسل کش مکش نظر آتی ہے جس کا بدترین مظاہرہ صلیبی جنگوں میں ہوا وہ ادیان کی لڑائی نہ تھی۔ جہاں کوئی سیاسی کش مکش اور دنیاوی اقتدار کی پیکار نہ تھی، وہاں مسلمان اور عیسائی صدیوں تک اچھے ہمسایوں کی طرح زندگی بسر کرتے رہے۔

اس کے بعد یہ سوال پیدا ہوا کہ مشنری کوششوں اور تبلیغ دین کی مساعی کی نسبت کیا رویہ ہونا چاہئے۔ دونوں ملتوں کے مابین اس پر متفق تھے کہ ہر شخص کو یہ حق حاصل ہے کہ دوسرے کو اپنے عقیدے کی صداقت کا یقین دلانے میں لے ایک امریکہ یونیورسٹی کے صدر سے کہا کہ تبلیغ عیسویت کا ایک منظم اور ہمہ گیر نظام تو تمہارے ہاں ہی پایا جاتا ہے۔ مسلمانوں کے ہاں تو کوئی قابل ذکر تبلیغی نظام نہیں۔ تو اس نے یہ جواب دیا کہ تم کو کبھی اس کی ضرورت اس لئے پیش نہیں آئی کہ ملت اسلامیہ کا ہر فرد کم و بیش مشنری ہو تب ہے اور بلا واسطہ یا بالواسطہ اس کی یہ آرزو رہتی ہے کہ غیر مسلم کو اسلام کا قائل کرے۔ اسی وجہ سے اسلام دنیا میں پھیلا ہے۔ اعداد بھی پھیل رہا ہے۔ افریقہ ہی کو دیکھ لو کہ تمام مشن اپنے غیر معمولی ذرائع اور سیاسی ہمت افزائی کے باوجود اسلام کے مقابلے میں دسواں حصہ بھی کامیابی حاصل نہ کر سکے۔ ایک اور امریکی شخص نے کہا کہ میرا پاپ شمالی افریقہ میں بٹپ تھا۔

میں نے اپنی زندگی کا مقصد یہ بتانا تھا کہ افریقہ کو اسلام سے بچایا جائے۔ میں نے مہنس کر کہا کہ افسوس ہے کہ تمہارا پاپ اس

مقصد کے حصول میں ناکام ہی رہا۔

آپ پوچھیں گے کہ ان امریکہوں کو جن میں کچھ پادری بھی شامل ہیں اب اسلام کو اچھی طرح سمجھنے، اس کی خوبیوں کو اجاگر کرنے اور مسلمانوں سے رشتہ اخوت قائم کرنے کی کیا ضرورت پیش آئی۔ اس کا کھلا جواب یہ ہے کہ یہ لوگ الحاد و اشتراکیت کے بڑھتے ہوئے سیلاب کو روکنا چاہتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ یہ سیلاب اس قدر تیز رواں دواں حال شکن ہے کہ تنہا عیسائی اس کا مقابلہ نہ کر سکیں گے عیسوی دنیا کو اس جنگ کفر و ایمان میں حلیفوں کی ضرورت ہے عیسوی دنیا سے باہر اسلامی دنیا ایک عالمی ملت ہے جو کہ ارض کے ایک کنارے سے دوسرے کنارے تک پھیلی ہوئی ہے۔ اگر فردی اختلافات سے قطع نظر کیا جائے، تو ان کے اقدا و حیات اور مقاصد زندگی یکساں ہیں۔ خدا کو ماننے والی تمام ملتیں اپنی روحانی اور اخلاقی زندگی میں بہت کچھ ہم رنگ ہیں۔ جس طرح ہر قسم کے کفار کی نسبت یہ کہنا درست ہے کہ الکفر ملت واحدہ، اسی طرح خدا کی ماننے والی تمام ملتیں بھی بنیادی طور پر ملت واحدہ ہیں۔ یا انہیں ملت ہونے کا احساس ہونا چاہئے۔ ایسے تمام خدا پرست حلیف ہو سکتے ہیں۔ اب زمانے کا تقاضا یہ نہیں کہ ایک دین کے مختلف فرقے ایک دوسرے کو کافر قرار دیں۔ یا مختلف ادیان سماوی آپس میں سر پھٹول کریں۔ اگر دنیا کے ایک وسیع حصے کے ملحد باہمی اتفاق و اتحاد کی کوشش میں جانفشانی کر رہے ہیں، تو مختلف ادیان کے توحید پرست اس کے خلاف ایک مضبوط محاذ کیوں قائم نہ کریں۔ ایک پادری نے کہا کہ اگر اسلامی دنیا جو تین براعظموں پر پھیلی ہوئی ہے الحاد و اشتراکیت کے سیلاب میں بہ گئی، تو دوس کو تمام دنیا پر اپنا اقتدار قائم کرنے کے لئے کسی اٹیم بم اور کسی مائڈروجن بم کی ضرورت نہ رہے گی۔ اس کا مقصد بغیر کسی جنگ کے پورا ہو جائے گا۔ ایک پادری نے کہا کہ میں کسی روشن منیر مسلمان کو عیسائی بنانے کی کوشش کو سعی لا حاصل سمجھتا ہوں۔ اور فرمایا کہ مثلاً خلیفہ عبدالحکیم کو عیسائی بنانے کی کوشش کس قدر بے معنی ہوگی۔ روحانیت کے تصورات، اخلاق اور انسانی اقتدار جس میں وہ اسلام حاصل کرتا ہے اس پر کوئی عیسائی کیا اضافہ کرے گا۔ کوشش تو یہ ہونی چاہئے کہ اسی قسم کے عقائد کے لوگوں کی تعداد دنیا میں بڑھتی جائے۔ یہ امر محض ایک ثانوی حیثیت رکھتا ہے کہ زندگی کے متعلق یہ راویئے نگاہ کسی نے اسلام سے حاصل کیا یا مسیح کی تعلیم سے۔

دو سال کے بعد اس امریکی جماعت نے پھر ان اغراض سے امریکی قوم کو روشناس کرانے کے لئے مجھے امریکہ میں ایک وسیع خطبائی کے لئے مدعو کیا اور میرے ساتھ ایک نہایت مقدس شامی شیخ بھیجتے بطار کو اس دورے میں شریک ہونے کے لئے بلایا۔ عالم عربی میں شیخ بطار کو ان کے علم و فضل اور تقدس کی وجہ سے بڑا بلند مرتبہ حاصل ہے۔ جامعہ دمشق میں وہ تعلیم القرآن کے پروفیسر تھے۔ اور سلطان ابن سعود مرحوم نے ان کو بغرض مشورہ اپنے ہاں بھی بلایا تھا۔ تاکہ حجاز میں دینی تعلیم کا کوئی اچھا نظام قائم کرنے میں معاون ہوں۔ ہم دو مسلمانوں کے ساتھ اس اٹیم بم دو عیسائی پادری شریک تھے۔ ان کی تقریروں کے موضوعات زیادہ تر یہ تھے کہ اگر کوئی دو دین ایک دوسرے سے قریب ترین ہو سکتے ہیں، تو وہ اسلام اور عیسائیت ہی ہیں۔ مسلمان اہل کتاب کے صحیفوں پر بھی ایمان لاتے ہیں۔ اہل کتاب کا جن انبیاء پر ایمان ہے، وہ مسلمانوں کے لئے بھی واجب التحظیم ہستیاں ہیں۔ اہل کتاب اور اہل اسلام کے مقامات مقدسہ زیادہ تر مشترک ہیں۔ اور انسان مطلق اسلام سے لے کر ہج تک ان مقامات کے محافظ رہے ہیں۔ آج مسلمان تہذیب و تمدن

اور معاشی زندگی میں پس ماندہ نظر آتے ہیں لیکن کون انکار کر سکتا ہے کہ صدیوں تک وہ علوم و فنون اور تہذیب و معاشرت میں عیسوی دنیا سے بہت آگے تھے۔ اور مغربی دنیا میں نشاۃ ثانیہ بہت کچھ ان کی رہنمائی پر ہی قائم ہے۔ عیسائیوں اور مسلمانوں کا مذہبی اور تہذیبی و فکری بہت کچھ مشترک ہے۔ اگر دنیا کو مادیت اور الحاد سے بچا کر خدا پرستی اور انسان دوستی کی طرف لانا ہے تاکہ دنیا میں باخوت و حریت و مساوات عام ہو جائے، تو عصر حاضر کا یہ تقاضا ہے کہ عیسائی اور مسلمان تاریخی خصومت کی ناگوار یادوں کو بھلا کر ایسے اتحاد کی بنیاد ڈالیں جو دونوں کے لئے امن اور ترقی کا موجب ہو۔ یہ عجیب منظر تھا کہ اسلام کی خوبیاں کچھ ہم بیان کرتے تھے اور کچھ عیسائی پادری عیسائیوں کو تلقین کرتے تھے کہ زندگی کے ان وسیع خطوں میں مسلمانوں کے ساتھ تعاون کریں جن میں دونوں کے اقدار و حیات یکساں ہیں۔ عقائد میں کم و بیش اختلاف تو ہمیشہ باقی رہے گا۔ اور مختلف ملتوں کی امتیازی خصوصیتوں اور ان کے شعائر کو تو کوئی مٹا نہیں سکتا۔ لیکن فاسبقو الخیرات میں خدا پرست ملتیں خلوص کے ساتھ تعاون کر سکتی ہیں۔

مسلمانوں کی طرف سے باجبا یا حکرار یہ تقاضا ہوتا تھا کہ جب تک عیسائی کہلانے والی اقوام مسلمانوں کے جان و مال اور ان کی آزادی کے خلاف میں اپنی قوتیں صرف کر رہی ہیں تب تک مسلمانوں اور عیسائیوں کے مابین دوستی کے جذبات پیدا نہیں ہو سکتے۔ عرب نمائندے کہتے تھے کہ عیسائی حکومتوں نے خصوصاً انگریزوں اور امریکنوں نے صیہونی یہودیوں کی مدد کر کے ایک اسلامی ملک کو یہودیوں کے حوالے کر دیا۔ فلسطین کے دس لاکھ عرب جن میں عیسائی بھی داخل ہیں بے خانماں ہو کر نہایت تلخی اور کڑھٹ کی زندگی بسر کر رہے ہیں۔ الجزائر میں فرانسیسی مظالم کی کوئی انتہا نہیں۔ ایسی صورت میں دوستی کے جذبات کہاں سے پیدا ہو سکتے ہیں۔ دوردہ تک اس پر بحث ہوتی رہی کہ اس باخوت و خوش جماعت کو حکومتوں کی ظالمانہ سیاست کے متعلق کیا رویہ اختیار کرنا چاہیے۔ امریکی نمائندے کہتے تھے کہ اگر ہم نے سیاسی امور میں موافقت اور مخالفت کا دروازہ کھولا تو اس میں ہمیں بڑی مشکلات کا سامنا ہوگا۔ عیسائی نمائندوں میں ایک بہت سرمد اور وہ فرانسیسی مستشرق عالم ماسینوں بھی تھا جس نے اسلامی تصوف کا وسیع مطالعہ کیا ہے۔ اور منصور علاج کی کتاب الطورسین کو ایڈٹ کیا ہے، اس نے کہا کہ اگر فرانس کے خلاف احتجاج کیا جائے تو اس میں شریک نہیں ہو سکتا۔ الجزائر میں جو کچھ ہو رہا ہے۔ وہ نہایت درجہ افسوسناک اور روح فرسا ہے اور فرانس میں کثرت سے ایسے لوگ ہیں جو اس کشت و خون کو روک کر مسلمانوں کے ساتھ مصالحت کرنا چاہتے ہیں۔ یہیں چاہئے کہ ہم دینی اور انسانی ہمدردی کے دائرے کے اندر اپنی مساعی کو جاری رکھیں اور براہ راست حکومتوں کے رویہ کے خلاف احتجاج نہ کریں۔ اگر ہم نے سیاست میں کسی کی حمایت اور کسی کی مخالفت شروع کی تو اس مصالحت کو دشمن جماعت کے اندر ہی اختلاف پیدا ہو جائے گا۔ نمائندگان میں ایک یونانی بھی تھا۔ قبرص میں جو وحشت انگیزی جاری ہے اس کی بابت یونانیوں کا ایک زاویہ نگاہ ہے جس سے وہاں کی مسلمان ترک اقلیت متفق نہیں۔ استنبول میں ترکوں نے ایک رات کے چند گھنٹوں میں یونانیوں کے کلیساؤں کا قلع قمع کر دیا ان کی دکانیں لوٹ لیں اور ایسی وحشت ناک تباہی پچائی کہ ترکی حکومت اپنی عسکری قوت کے ساتھ بھی اس کا جسدہ سبباً نہ کر سکی۔ یونانی نمائندے نے کہا کہ اگر قوموں کے مظالم کے خلاف یہاں احتجاج کی قراردادیں پیش ہوں گی تو ہم

ترکوں کے خلاف احتجاج کرنے میں حق بجانب ہونگے۔ آخر فیصلہ یہی ہوا کہ یہ جماعت مسلمانوں اور عیسائیوں کو انسانی برادری انصاف اور رحم کی تلقین کرنے اور ان کے سیاسی اور مذہبی رہنماؤں کو تلقین کرے کہ وہ اپنے اویان کی صلح کوشی کی تعلیم و تلقین پر عامل ہوں۔ عملی سیاست میں قدم رکھنے سے ہم اپنے مقصد کو پورا نہ کر سکیں گے۔ اقوام کی زندگی میں کئی اقسام کے دائرہ عمل ہو سکتے ہیں۔ ہمارا دائرہ عمل دینی، اخلاقی اور ثقافتی یک جہتی ہے۔ اگر ہم اس دائرہ کے اندر رہ کر کچھ مؤثر کام کر سکیں تو یقیناً حکومتوں کی سیاست پر بھی اس کا اثر پڑے گا۔

اس دورے میں مجھ کو مالک متحدہ امریکہ کی معاشرت، صنعت و حرفت اور سیاست کا مطالعہ کرنے کے بھی مواقع حاصل ہوئے۔ اس کے متعلق اپنے تاثرات انشائاً اللہ آئندہ اشاعت میں سپرد قلم کروں گا۔

## اسلام کی بنیادی حقیقتیں

مصنف ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم صاحب  
قیمت دو روپے آٹھ آنے

## ریاض السنہ

مصنف مولانا محمد جعفر شاہ صاحب پھلواری  
قیمت آٹھ روپے

## افکار ابن خلدون

مصنف مولانا محمد حنیف صاحب ندوی  
قیمت تین روپے

## حکمت رومی

مصنف ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم صاحب  
قیمت تین روپے

## دینِ فطرت

مصنف محمد مظہر الدین صاحب صدیقی  
قیمت ایک روپیہ آٹھ آنے

## افکار غزالی

مصنف مولانا محمد حنیف صاحب ندوی  
قیمت پانچ روپے

حلنے کا پتہ

سکرٹری ادارہ ثقافتِ اسلامیہ۔ کلب روڈ۔ لاہور



# مسلمانوں کے زوال کے اسباب

قرآن نے ایک ایسے خدا کا تصور پیش کیا ہے جو انسانوں اور قوموں سے معاملت کرنے میں چند مقررہ اصول و قواعد کا لحاظ کرتا ہے۔ ان اصولوں کو قرآن سنت اللہ کہتا ہے۔ اسی طرح قرآن کہتا ہے کہ خدا نے اپنے اوپر خود کچھ پابندیاں عاید کر رکھی ہیں مثلاً کتب علیٰ نفسہم الرحمۃ۔ اس نے اپنے اوپر اصول رحمت کو واجب قرار دیا ہے

جس کے معنی یہ ہیں کہ خدا کی مرضی و آئین کی پابندی ہے۔ کائنات عالم میں جو کچھ ہوتا ہے خواہ اس کا تعلق جمادات سے ہو نباتات سے یا حیوانی زندگی سے ہو انسان کے نظام جسمانی یا معاشرہ کی سیاسی اور معاشی تبدیلیوں سے سب مقررہ اصول و قوانین کے مطابق ہوتا ہے کسی اندھی بہری تقدیر کا نتیجہ نہیں ہے۔ قرآن نے گذشتہ اقوام کی تباہی اور بربادی کے جو واقعات بیان کئے، ان سے بھی یہی بتانا مقصود تھا کہ بدکرداری، ظلم، معاشی عدم مساوات اور سیاسی استبداد کے ناگزیر نتائج سے کوئی قوم نہیں بچ سکتی۔ اسی طرح خدا کسی قوم کو اس کے اعمال صالحہ کے نتائج سے محروم نہیں کرتا۔ انسانی اعمال کے جو قطری اور طبعی نتائج ہونے چاہئیں ان کے ظہور کو کوئی طاقت نہیں روک سکتی۔ بدی کا لازمی نتیجہ تباہی اور نقصان ہوگا۔ خواہ اس کے لئے کیسے ہی خفیہ طریقے استعمال کئے جائیں۔ سچائی اور انصاف کے خلاف کتنی ہی زبردست طاقت نہرو آزا ہو اور ان پر پردہ ڈالنے کی کیسی ہی عیارانہ کوشش کی جائے لیکن ان کے طبعی اور فطری ثمرات کا ظہور ہو کر رہے گا۔ یہ ایک ایسا عالمگیر قانون ہے جس سے خدا کسی فرد و قوم کو مستثنیٰ نہیں کرتا۔ چنانچہ قرآن نے مسلمانوں کو یہ بھی بتا دیا کہ خود تمہارے اوپر بھی یہی قانون حاوی ہوگا۔ اور یہ نہ سمجھ بیٹھنا کہ خدا کو تم سے کوئی خصوصیت ہے جس کی بنا پر وہ تمہیں اس قانون کی زد سے محفوظ رکھے گا:

تلك امة قد اخلت لہا ما کسبت ولکم ما کسبتکم ولا تسئلون عثا کا نوا یعلمون۔ وہ قوم تھی جو گزر گئی جو کچھ اس نے کمایا وہ اس کے لئے تھا اور جو کچھ تم اپنے اعمال سے کمادے گے وہ تمہارے لئے ہوگا اور تم سے ان لوگوں کی نیت کوئی سوال نہیں کیا جائیگا۔

خدا کا یہ تصور تقدیر کے نظریہ کا کامل ابطال ہے۔ کیونکہ جس کائنات کے ذرہ ذرہ اور گوشہ گوشہ میں واقعات و نتائج مقررہ قوانین کے مطابق ظہور پذیر ہوں اس میں تقدیر کی کوئی گنجائش نہیں ہو سکتی۔ ایسی کائنات میں انسان کی کامیابی یا ناکامی کا دار و مدار قصا و قدر پر نہیں بلکہ اس بات پر ہوگا کہ وہ قوانین حیات کا کتنا علم رکھتا ہے اور کہاں تک ان قوانین کو اپنی انفرادی اور اجتماعی زندگی میں برتتا ہے۔ مثلاً جسمانی نظام کو صحیح۔ اگر انسان یہ معلوم کرنے میں کامیاب ہو جائے کہ اس کے نظام جسمانی کے کیا تقاضے ہیں۔ اور اس کی کمزوری یا بیماری کے صحیح اسباب کیا ہیں، تو وہ اس علم کی بنا پر بیماری، کمزوری اور خرابی صحت سے محفوظ رہ سکتا ہے۔ بشرطیکہ وہ اپنے

علم کو عمل میں بھی لاسکے۔ ایسا آدمی نہ تو صحت کی بحالی کے لئے قیود اور مزاہدوں پر جائے گا اور نہ اپنی خرابی صحت کو ایک تقدیر بری امر خیال کرے گا جس کا کوئی مداوا انہیں ہو سکتا۔ بلکہ وہ ضروری تدابیر عمل میں لاکر نقصان اور فساد سے محفوظ رہے گا۔ اسی طرح اگر کسی معاشرہ کا نظام زندگی ابتر ہو گیا ہو تو اس کے معنی صرف یہ ہیں کہ اس معاشرہ نے یا تو قوانین حیات کو سمجھا ہی نہیں یا سمجھ بوجھ کر ان سے تغافل برتا ہے۔ اگر کسی نوبت پر وہ قوم اپنے امراض معاشری کی صحیح تشخیص کر لے اور یہ سمجھ لے کہ اس کی خرابیاں، ناکامیاں اور محرومیاں اس کے اپنے اعمال کے نتیجہ میں رونما ہوئی ہیں۔ تو وہ اپنے سیاسی، معاشی اور مذہبی نظام میں مطلوبہ تبدیلیاں پیدا کر کے راہ ترقی پر گامزن اور سیاسی انتشار و زوال سے محفوظ ہو سکتی ہے۔ ایسی قوم کے دل میں یہ تصور نہیں گزرے گا کہ اس پر جو آفات نازل ہوئیں وہ ان معنی کے کہ منجانب اللہ تھیں، کہ سلسلہ اسباب سے ان کا کوئی تعلق نہ تھا۔ اس کے افراد محض دعاؤں، منتریں اور رسمی عبادات کے ذریعہ اصلاح حال کی کوشش نہیں کریں گے۔ بلکہ ان قوانین حیات کا علم حاصل کریں گے جن سے قومی زندگی میں ابتری اور فساد پیدا ہوتا ہے اور پھر ان کے مطابق اپنی زندگی کی تشکیل کریں گے۔ البتہ اگر وہ علم صحیح سے بہرہ ور ہونے کے باوجود اپنی عادات و اطوار قومی نصیبات یا خواہشات نفس کی پیروی میں اس علم کے تقاضوں کو برعکس کار نہ لاسکیں تو پھر ان کے اعمال کے نتائج ضرور معرض وقوع میں آکر رہیں گے۔ غرضیکہ دنیا میں کوئی امر تقدیری نہیں۔ تقدیر دراصل انسان کی نافرمانی، جہالت اور علی قوت کے فقدان کا نام ہے۔ جیسے جیسے انسانی علم کا دائرہ وسیع ہوتا جاتا ہے اور افراد میں یہ صلاحیت پیدا ہوتی جاتی ہے کہ وہ اس علم کو اپنی زندگی اور معاملات میں برت سکیں، ویسے ویسے تقدیر کا دائرہ محدود اور تدبیر کی کائنات وسعت پذیر ہوتی جا رہی ہے۔

لیکن جوں جوں زمانہ گزرتا گیا، مسلمانوں میں خدا کا تصور بھی بگڑتا گیا یہاں تک کہ ان کے نزدیک خدا ایک ایسی ہستی اور طاقت بن گیا جس کا نہ کوئی اصول ہو نہ مضابطہ۔ یہ تصور ہمیں پہلی مرتبہ اشاعرہ کے علم کلام میں ملتا ہے کہ خدا اپنے احکام اور اوامرو نواہی میں کسی مصلحت کا پابند نہیں۔ معتزلہ کا عقیدہ تھا کہ خدا عادل اور منصف ہے، اور اپنے احکام میں انسانی مصالح اور مفاد کو مد نظر رکھتا ہے جو چیز عدل کے خلاف ہو خدا اس کا حکم نہیں دیتا۔ شر اور خیر فطری امور ہیں۔ خدا خارج سے حکم دیکر شر اور خیر کی تخلیق نہیں کرتا۔ بلکہ انھیں امور کو شر قرار دیتا ہے جن سے قدرتی طور پر نقصان اور فساد ظاہر ہوتا ہے۔ ادا نہیں باتوں کو خیر قرار دیتا ہے جن سے فطری طور پر انسان کا فائدہ اور نفع وابستہ ہو۔ معتزلہ کا بنیادی نقطہ نظریہ تھا کہ فطرت بھی احکام الہی کی جلوہ گاہ ہے۔ خدا کوئی خارجی اور مادی طاقت نہیں بلکہ اس کی مرضی اور قوت عالم فطرت میں بھی جاری و ساری ہے۔ اس کے برعکس اشاعرہ نے خدا کو ایک بالکل مادی اور خارجی طاقت بنا کر فطرت اور خدا کے مابین تضاد کا تعلق قائم کر دیا اس کے لازمی نتیجہ کے طور پر خیر اور شر کی ماہیت فطری نہیں رہی۔ اشاعرہ کے نزدیک خدا جس بات کا حکم چاہے دے سکتا ہے خواہ وہ فطری ہو یا غیر فطری، خیر اور شر اس کے خارجی احکام کی پیروی اور فطرت پر مبنی نہیں۔ خدا کسی مصلحت کا پابند نہیں۔ اور اپنے احکام میں انسانی مصالح اور مفاد کو مد نظر نہیں رکھتا۔ اس طرح اشاعرہ کی دینیات میں خدا ایک بالکل بے اصول ادبے آئین ہستی بن گیا۔ جب خدا کی مرضی اور مشیت کا کوئی آئین و اصول نہ رہا تو لازماً کائنات بھی ایک اندھی بہری ادبے اصول تقدیر کی تالچ بن گئی۔ ایسی کائنات میں خدا اپنی مرضی اور مشیت سے اعمال

انسانی کے قدرتی نتائج کا راستہ بند کر سکتا ہے۔ لیکن یہ کہ ایک قوم صالح ہو اس کا نظام سیاسی عدل و انصاف کا آئینہ دار ہو اس کی معاشی زندگی میں اصول مساوات عملاً کارفرما ہو لیکن اگر خدا پہلے تو ایسی قوم کو بھی عذاب میں مبتلا کر سکتا ہے اور اسے تباہ و برباد کر سکتا ہے۔ اس کے برعکس کوئی قوم خواہ عقلی حیثیت سے کتنی ہی درماندہ سیاسی امور میں کتنی ہی غیر جمہوری اور معاشی میدان میں کتنی ہی نا انصاف ہو پھر بھی اگر خدا چاہے تو اسے دنیوی ترقی اور کامیابی سے مالا مال کر سکتا ہے۔ اس ذہنیت کا نتیجہ یہ ہوا کہ مسلمانوں نے اپنے قومی اور اجتماعی اعمال کا جائزہ لینا چھوڑ دیا، اور معاشرہ کی بے عدلی اور بے آئینی سے انھیں کوئی تعلق خاطر نہیں رہا۔ کیونکہ انھیں یقین تھا کہ ان کی اجتماعی کامیابی یا ناکامی خوشحالی یا تکلیت فلاح یا فساد کا دار و مدار صرف خدا کی مرضی پر ہمارے اپنے اجتماعی اعمال پر نہیں۔ اگر خدا چاہے گا تو ان بد اعمالیوں کے باوجود انھیں اعمالِ سیئہ کے قدرتی نتائج سے بچائے گا۔ معلوم ہوتا ہے اسی کے ساتھ اور اس ذہنیت کے ایک ضمنی نتیجہ کے طور پر مسلمانوں میں یہ یہودی تصور بھی ترقی کرتا گیا کہ وہ خدا کی محبوب قوم ہیں اس لئے وہ قوانینِ الہی کی زد سے مستثنیٰ نہیں گئے اور دنیا میں وہ جو کچھ بھی کریں، بہر حال دوسری قوموں پر ان کی برتری ضرور قائم رہے گی اس طرح قرآن نے مادہ و ثمود اور دیگر اقوام سابقہ کی زندگی سے استنباط کر کے اعمالِ انسانی کے نتائج کی ناگزیری کا جو تصور پیدا کیا تھا وہ مسلمانوں کے ذہن سے محو ہو گیا۔ اور انہوں نے قرآن کے اس حصہ کو ”اساطیلہ الاولین“ قرار دے کر یہ سمجھ لیا کہ یہ سب پرانی قوموں کی باتیں تھیں۔ ان کی اپنی حیاتِ اجتماعی پر خدا کے ان قوانین کا اطلاق نہیں ہو سکتا۔

ملوکیت کی جمہور کشی۔ ان تصورات کا سیاسی تبدیلیوں سے بھی گہرا علاقہ تھا۔ جب تک خلافت کا نظام جمہوری تھا اور مسلمانوں کی حکومت اسلامی اصول و آئین کی پابند تھی، قضا و قدر کا غلط تصور اور انسان کی بے اختیار کی کا عقیدہ نہیں ابھر سکتا تھا۔ لیکن جب خلافت غیر آئینی ہو گئی، اس کا نظام شخصی بادشاہت میں تبدیل ہو گیا، اور حکمران طبقہ کسی اصول و آئین کا پابند نہیں رہا، تو افراد کی قسمت ان کے عمل، کردار اور قابلیت اور تقویٰ پر نہیں بلکہ خلفاء اور امراء کی شخصی پسندیدگی یا ناپسندیدگی پر موقوف ہو گئی۔ ایک غیر جمہوری اور بے آئین حکومت میں جس کا نہ کوئی ضابطہ ہو اور نہ قانون اور جس میں شخصی اثرات اور تعلقات جمہوی خواہ اور سازشوں کے ذریعہ نہ کہ کردار عمل اور ذاتی صلاحیتوں کی بنا پر افراد کے عروج و زوال اور ان کی خوشحالی یا بد حالی کا تعصیب و تعدیر کے مروجہ تصور سے گہری مناسبت رکھتی ہے۔ کیونکہ اس میں افراد کے بناؤ اور بگاڑ کا کوئی اصول نہیں ہو سکتا اور نہ ان کی اپنی سعی و تدبیر کا اس میں کوئی دخل ہو سکتا ہے۔ شخصی حکومتوں میں یہ ہوتا آیا ہے کہ آج ایک شخص حکمرانوں یا امیروں کا محبوب نظر ہے۔ لیکن کل ذرا سی بات میں وہی شخص مقہور ہو سکتا ہے اور اس کے سارے کارناموں پر ایک قلم پانی پھیر دیا جاسکتا ہے۔ کیونکہ حکومت اور ہاں حکومت سے کوئی باز پرس کرنے والا نہیں ہوتا۔ اور نہ ان پر رائے عامہ کا دباؤ ہوتا ہے۔ ایسے ماحول میں یہ امر فطری ہے کہ لوگ ہر بات کو تعدیر سے منسوب کریں۔ اور خدا کو بھی ایک ایسا مطلق العنان حکمران تصور کریں جس کے انعام و اکرام اور ستروا و برہمی کا کوئی اصول نہیں۔ اس لئے مسلمانوں میں خدا کی مطلق العنانی اور بے اصولی کا تصور اس وقت پیدا ہوا جبکہ خلافت کا جمہوری اور آئینی سر نظام آمریت اور شخصی حکومت میں تبدیل ہو گیا اور کسی فرد کے لئے یہ ممکن نہیں رہا کہ وہ خوشامدِ داد سازش، بدگوئی اور شخصی

تعلقات کے بغیر محض صلاح و تقویٰ کی بنا پر اپنے جائز مقام اور منصب تک پہنچ سکے یا ان کی حفاظت کر سکے شخصی حکمرانوں کی طرح خدا کے بارے میں بھی یہ تصور پیدا ہو گیا کہ اسے عمل صالح اور تدابیر نافعہ کے ذریعہ نہیں بلکہ دعاؤں، وظیفوں، درودوں اور تعویذوں سے راضی اور خوش رکھا جاسکتا ہے یعنی جس طرح بادشاہ اور امراء خوشامد سے خوش رہتے ہیں، اسی طرح خدا کو بھی خوشامد سے راضی کیا جاسکتا ہے۔ اس کے آئین حیات اور اصول و احکام کی پابندی ضروری نہیں۔

یہ حقیقت تاریخ سے ثابت ہے کہ بنو امیہ کے حکمرانوں نے انسانی اختیار و آزادی کے عقیدہ کے مٹانے اور اس گروہ کی حوصلہ افزائی کرنے میں کوئی دقیقہ نہیں اٹھا رکھا جو جبریت کا قائل تھا اور جس کا یقین یہ تھا کہ انسان اپنے افعال کا ذمہ دار اور مختار نہیں، بلکہ اس کے تمام افعال خدا کے حکم اور مشیت سے وجود میں آتے ہیں۔ بنو امیہ کو اس کی جبری اور تقدیری نظریہ سے دلچسپی کی وجہ یہ تھی کہ وہ ظالم اور بدکردار تھے مسلمانوں کی بہت بڑی اکثریت ان سے اس لئے ناراض تھی کہ انہوں نے اسلامی جمہوریت کو مٹا کر ایک آمرانہ اور شخصی نظام حکومت قائم کیا تھا۔ اسلامی سلطنت کی ابتری اور بدعالی اور عام لوگوں کی مظلومیت کا ذمہ دار اسی خاندان کو قرار دیا جاتا تھا۔ بنو امیہ نے دیکھا کہ اگر تقدیر کا نظریہ پھیل جائے اور لوگ جبریت کے قائل ہو جائیں تو ان مظالم کی ذمہ داری ان کے سر سے ہٹ جائے گی۔ اور وہ اپنی بدکرداریوں کا وبال خدا کے سڑال کو لگ ہو جائیں گے۔ کیونکہ اگر انسان اپنے افعال کا مختار نہیں اور اس کی تدبیر یا بے تدبیری کوئی حقیقت نہیں رکھتی تو ان کی جاہل پالیسی بھی ایک تقدیری امر اور خدا کے حکم کا نتیجہ قرار پائے گی۔ اس طرح لوگ اپنی مصیبتوں کے لئے ان کو الزام دینے کے بجائے یہ سمجھ کر خاموش ہو جائیں گے کہ یہ سب باتیں خدا کی نامعلوم مشیت سے ظہور میں آرہی ہیں۔ لہذا ان کے خلاف احتجاج کرنا یا اپنی تدابیر سے انھیں دور کرنے کی کوشش کرنا بے سود ہے۔ چنانچہ اموی حکومت نے غیلان دمشق کو اسی بنا پر قتل کی سزا دی، کہ وہ انسانی اختیار کا قائل تھا۔ اس طرح رفتہ رفتہ مسلمانوں میں ملوکیت کے احکام کے ساتھ ساتھ خدا کی بے آئینی کا عقیدہ پھیلنا لگا۔ اور وہ جمہوری خیالات و عادات سے دور ہوتے گئے۔ ذہنی اعتبار سے اس میلان نے شخصیت پرستی اور تقلید کا رنگ پیدا کر کے مسلمانوں کی تنقیدی اور عقلی صلاحیتوں کو فنا کر دیا۔ جس طرح ملوکیت میں ایک شخص ملک کے تمام سیاہ و سفید کا مالک بن بیٹھتا ہے، اس کے احکام کی کورانہ اطاعت لوگوں کا شعار بن جاتی ہے۔ اور عوام الناس کو اس امر پر غور کرنے کی ہمت نہیں ملتی کہ حکومت کے احکام و قوانین کا ان کی فلاح و بہبود سے کیا تعلق ہے۔ اسی طرح مذہبی اور علمی زندگی میں پسند و ناپسند کی سیادت اتنی مستحکم ہو جاتی ہے کہ ان کی رائے فیصلہ اور نظریات سے اختلاف کرنا بڑوں بڑوں کے لئے ناممکن ہو جاتا ہے۔ ملوکیت۔ آمریت اور مذہبی پیشوائیت میں چولی دامن کا ساتھ ہے۔ اس طرح کے نظام میں لوگوں کے اندر اپنے قومی ملک اور مذہبی مسائل پر آزادانہ غور و فکر کی قابلیت نہیں رہتی۔ علمی، مذہبی اور سیاسی حیثیت سے جن لوگوں کی لیڈر شپ ایک مرتبہ قائم ہو جاتی ہے۔ ان کے مقابلہ میں کوئی دوسری لیڈر شپ ابھر نہیں سکتی۔ ہر فقیہ اور عالم کا قول و فعل حرف آخر قرار پاتا ہے۔ جس سے اختلاف کرنے کو قدرے ہی پارسائی اور تقویٰ کے منافی قرار دیا جاتا ہے۔ مجموعی حیثیت یہ فضا فکری اور علمی جمہوریت

کے لئے اتنی ہی مہلک ثابت ہوتی ہے۔ جتنی سیاسی جمہوریت کے لئے ملوکیت، آمریت اور حدسری حکومتوں کا وجود۔ مختصر یہ کہ ملوکیت نے صرف سیاسی اور معاشی حیثیت سے مسلمانوں کو نقصان نہیں پہنچا بلکہ دینی، علمی اور فکری اجتہاد کی صلاحیتوں کی نشوونما کو روک کر انہیں ہمیشہ کے لئے جوہر اور شخصیت پرستی کا خوگر بنادیا۔ لیکن قومیں چند اشخاص پر زندہ نہیں رہتیں۔ ان کی زندگی کا دار و مدار اس امر پر ہے کہ ہر شعبہ حیات میں مسلسل بہترین قابلیت کے افراد منظر عام پر آئیں اور سیاسی لیڈر شپ کی طرح مذہبی اور علمی لیڈر شپ کا تسلسل بھی قائم رہے۔ یہ چیز ایک آمرانہ نظام حیات کے تحت ناممکن ہے جس میں چند اشخاص سیاسی، علمی اور مذہبی قیادت کے اجارہ دار بن جائیں۔ آج مسلمانوں کو یہ شکایت ہے کہ ان کی زندگی میں قحط الرجال ہے۔ سیاسی میدان میں ایک دو افراد کو چھوڑ کر کوئی لیڈر نہیں جن پر قوم کو اعتماد ہو۔ مذہبی اور علمی میدان میں اعلیٰ درجہ کی صلاحیتوں کے افراد بہت کم نظر آتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ نہیں کہ قدرت کی طرف سے مسلمانوں کے معاملہ میں کوئی غل برتا جا رہا ہے۔ اللہ ہر قوم میں ہر طرح کی صلاحیتوں کے اچھے افراد پیدا کرتا رہتا ہے۔ لیکن اگر کسی قوم کا نظام زندگی ایسا ہو کہ اس میں اعلیٰ قابلیتوں کی نشوونما کے لئے نقصان ساز کار ہو تو ایسے نظام کی وجہ سے اس کے جوہر قابل کو یہ موقع نہیں ملتا کہ وہ اپنی قابلیتوں کو پہچان سکے یا پہچان کر ان کو صحیح طور پر نشوونما دے سکے۔ مسلمانوں کا موجودہ قحط الرجال صدیوں کی ملوکیت، آمریت، معاشی اجارہ داری، زمینداروں کے استحصال اور مذہبی پیشوائیت کا لازمی اور فطری نتیجہ ہے۔ کیونکہ اشخاص کی تعمیر و تشکیل ان کی سیرت کے ارتقاء اور صلاحیتوں کی نشوونما میں اس سیاسی معاشی اور مذہبی نظام کا بڑا دخل ہوتا ہے جس کے تحت وہ زندگی گزار رہے ہیں۔ اسی حقیقت کو حدیث میں یوں بیان کیا گیا ہے کہ ہر مولود فطرت سلیمہ پر پیدا ہوتا ہے پھر اس کے ماں باپ اس کو یہودی، نصرانی یا مجوسی بنالیتے ہیں۔ یعنی انسان کی ذہنی، فکری اور سیاسی عادات و خیالات میں معاشرہ کی ساخت اور ہیئت اجتماعی کا اثر فیصلہ کن ہوتا ہے۔

تصوف کے اثرات۔ صوفی تحریک ابتدا میں ان اشخاص سے شروع ہوئی جن کا خیال تھا کہ ظاہری پارسائی کافی نہیں جنگ انسان کا باطن بھی پاک و صاف نہ ہو چنانچہ ابتدائی صوفیوں نے شریعت کے ظاہری قوانین کی پابندی کے ساتھ اسلام کے روحانی اور اخلاقی سپرٹ کا ایک خوشگوار امتزاج پیدا کیا انہیں لوگوں کی بدولت اسلام یہودیت میں تبدیل ہونے سے بچ گیا۔ اور مسلمانوں میں ظاہر پسندی اور رسم پرستی کے غلو کے باوجود اخلاقی احساسات بالکل فنا نہیں ہوئے۔ اگرچہ قانون کے مقابلہ میں انہوں نے اخلاق کو ایک ثانوی درجہ دے کر اپنے معاشرہ میں بہت سی خرابیاں پیدا کر لیں۔ لیکن جب صوفی تحریک عرب سے نکل کر شام، ترکیستان اور ہندوستان میں داخل ہوئی تو اس کی نوعیت، مقصد، عقائد اور افکار کا ڈھنگ بالکل بدل گیا۔ اب یہ ظاہریت کے خلاف اخلاق اور روحانیت کا مورچہ نہیں تھی۔ بلکہ زندگی سے گریز، سیاست سے بے توجہی اور مادی مشاہدات و تجربات سے بیزاری کا ایک فلسفہ بن گئی۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ شام میں عیسائی تصوف ترکستان میں بدھ مت اور ہندوستان میں ویدانت کے تمدن کش فلسفہ کا زور تھا۔ ان تینوں کے نزدیک ہماری ظاہری مادی زندگی ایک لغت ہے۔ اور انسان بقاء اور اثبات خودی کے لئے بلکہ فنا اور نفی خودی کے لئے پیدا ہوا ہے۔ ان غائب کا مشترکہ نقطہ نظر یہ ہے کہ انسانی زندگی میں معاشرہ اور اس کی ساخت و نوعیت

کو کوئی اہمیت نہیں۔ انسان کا خدا کے ساتھ جو تعلق ہے، وہ معاشرہ کے ذریعہ نہیں بلکہ براہ راست ہے۔ ان کے عقیدہ کی روش سے مذہب اور روحانیت کو انسانوں کے باہمی تعلقات سے کوئی بحث نہیں بلکہ مذہب انسان اور خدا کے شخصی تعلق کا نام ہے۔ اسلام کی تعلیم اس کے برعکس یہ تھی کہ فرد اگر خدا کے ساتھ رابطہ پیدا کرنا چاہتا ہے تو یہ رابطہ صرف معاشرہ کے توسط سے قائم ہو سکتا ہے چنانچہ اسلام نے رہبانیت کو اسی بنا پر مردود قرار دیا۔ کیونکہ اس کے نزدیک مذہب اور خدا اور انسان کے باہمی تعلق سے زیادہ انسانوں کے باہمی تعلق کا معاملہ ہے۔ جب اسلامی تصوف نے ان مذاہب کا اثر قبول کیا۔ تو مسلمانوں کے مذہب میں معاشرتی سود و بہود اور خدمت خلق کا کوئی مقام نہیں رہا۔ اب یہ عیسائیت کی طرح خدا اور انسان کے باہمی تعلق کا معاملہ بن گیا۔ چنانچہ سیاسی امور سے کنارہ کشی اور معاشرہ کے مسائل سے بے تعلقی مسلمانوں میں اسی نسبت سے برہمتی گئی جس نسبت سے تصوف کی مقبولیت میں اضافہ ہوتا گیا۔ اس طرح سے معاشرتی زندگی اور مذہب کا باہمی تعلق ختم ہو گیا۔ اس سلسلہ میں شیخ ابوالحسن خرقانی کا واقعہ نہایت سبق آموز اور صوفیانہ ذہنیت کا آئینہ دار ہے کہا جاتا ہے کہ ایک مرتبہ محمود غزنوی شیخ سے ملنے کے لئے خرقان پہنچا۔ اس نے شیخ کی خدمت میں ایک قاعدہ اس غرض سے روانہ کیا کہ وہ باریابی کی اجازت لے۔ اور قاعدہ کو ہدایت کی کہ اگر شیخ ملنے پر راضی نہ ہوں تو یہ آیت تلاوت کرنا اطیعوا اللہ واطیعوا الرسول واولی الامر منکم چنانچہ قاعدہ نے ایسا ہی کیا۔ شیخ نے فرمایا، من درالعیواللہ چنان مشغول کہ درالعیواللہ رسول تجاہد دارم تاہ اولی الامر چہ رسد۔ یعنی میں خدا کی اطاعت میں اتنا مصروف ہوں کہ اطاعت رسول سے شرمندہ ہوں، اولی الامر کی اطاعت کا کیا سوال ہو سکتا ہے یہ تھی ہمارے صوفیوں کی ذہنیت جن پر دیدات اور بدعات کا سایہ پڑ چکا تھا۔ اس قصہ کا مقابلہ حضرت کعب بن مالک اور مراد بن ربیع کے اس واقعہ سے کیجئے جبکہ غزوہ تبوک میں شرکت ذکر کرنے کے باعث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مسلمانوں کو حکم دیا کہ ان کا ہاتھ کاٹ کر دیا جائے۔ یہاں تک کہ ان کی یویاں اور اولاد بھی ان سے علیحدہ ہو گئی۔ حالانکہ ان دونوں حضرات نے قعداً جہاد میں شرکت سے گریز نہیں کیا تھا۔ بلکہ کچھ خانگی امور کے باعث انہیں سفر پر نکلنے میں دیر ہو گئی تھی۔ ایک طرف تو شیخ خرقانی ہیں جنہیں خدا کی اطاعت میں انسانوں کی بُرائی اچھائی سے کوئی دلچسپی نہیں۔ معاشرہ اور خدمت خلق تو کجا انہیں رسول کی اطاعت کا بھی وقت نہیں ملتا۔ دوسری طرف یہ دو جلیل القدر صحابی ہیں جن کی تمام عبادات و ریاضات اور محبت خدا و رسول کو اس لئے ساقط الاعقاب قرار دیا جاتا ہے کہ وہ ایک ایسی اجتماعی جدوجہد میں حصہ نہ لے سکے جس سے خلق خدا کی بہتری اور نظام حیات کی اصلاح مقصود تھی۔ یہ بات غمی کے قابل ہے کہ اسلام ایک اجتماعی تحریک ایک معاشرہ اور نظام سیاست و تمدن کی صورت میں شروع ہوا۔ لیکن آج کے دن مسلمانوں پر یقینی انفرادیت طاری ہے وہ شاید ہی کسی اور قوم میں پائی جائے۔ یہاں تک کہ مسلمان آپس میں باہمی تعاون کے ذریعہ کوئی عظیم نہیں چلا سکتے۔ اور اگر چلتے ہیں تو اس میں سازشوں، جھگڑوں اور باہمی رشک و حسد کے باعث بے شمار خرابیاں پیدا ہو جاتی ہیں۔ یہ کیوں ہے۔ یہ ہمارے زمانہ مابعد کے تصوف اور طوکیہ کا پیدا کردہ ذہن ہے جس کے باعث اسلام اجتماعی دین کی جگہ ایک انفرادی مذہب بن گیا۔

طوکیہ کی ایک بڑی خصوصیت یہ ہوتی ہے کہ اسے عوام الناس اور جمہور کی تائید حاصل نہیں ہوتی۔ وہ فوجی طاقت کے

بل پر قائم ہوتی ہے۔ اور صرف فوجی انقلابات کے ذریعہ ہی اس میں تبدیلی پیدا کی جاسکتی ہے۔ چونکہ وہ ایک خاندان کے ذاتی مفاد پر مبنی ہوتی ہے۔ اس لئے اس کی اساس نہایت کمزور ہوتی ہے اور اسے ہرقت یہ خطرہ درپیش رہتا ہے کہ اگر امراء اور اعیان سلطنت یا ہم متحد ہو جائیں تو اس کا اقتدار ختم ہو جائے گا۔ اس وجہ سے بادشاہوں اور سلاطین کی پالیسی ہمیشہ یہ رہی ہے کہ قوم کے بااثر طبقوں کو باہم متحد نہ ہونے دیا جائے۔ اور امراء کو گروہوں میں منقسم کر کے انھیں آپس میں ایک دوسرے سے برسرِ پرِ غاش رکھا جائے۔ چنانچہ عیاسی حکومت نے اسی پالیسی کے تحت عربوں کے خلاف خراسانیوں کو کھڑا کیا اور پھر جب انھیں خراسانیوں سے خوف پیدا ہوا تو وہ ترکی امراء اور فوجی جنرلوں کی حوصلہ افزائی کرنے لگے۔ اسی طرح ہندوستان میں مغل بادشاہوں نے ایرانی اور تورانی امراء کو آپس میں لڑاتا شروع کیا۔ اور ان کے قومی اختلافات کو کم کرنے کے بجائے انھیں اور زیادہ قوت بہم پہنچائی۔ سلاطین مغلیہ نے اسی پر قناعت نہیں کی۔ بلکہ اخوان امراء کی بھی ایک علیحدہ جمعیت بنادی۔ اور اکبر نے اس میں حویدا اذیر کیا کہ راجپوت راجاؤں اور امراء کی سرپرستی کرتی شروع کی۔ اس طرح مسلمانوں کے بااثر طبقوں میں گردہی، نسلی اور قومی عصبتیں مضبوط سے مضبوط تر ہو گئیں۔ اور فرقہ وارانہ، تعصبات کی گرم بازاری شروع ہوئی۔

غرضیکہ مسلمانوں کا اتحاد توڑنے میں ملوکیت نے بہت بڑا کام کیا۔ پھر چونکہ زمانہ گذشتہ میں عام لوگ اور متوسط طبقے اپنے امراء اور سرداروں کے اشارہ پر چلتے تھے، اس لئے امراء کی گروہ بندیوں، قومی اور نسلی عصبتوں اور فرقہ وارانہ ذہنیت کا اثر، واسطہ درواسطہ پوری مسلمان قوم میں پھیل گیا۔ ہندوستان میں انگریزوں کی حکومت بھی قومی قوت کے بل پر قائم تھی۔ اس لئے انہوں نے بھی سلاطین مغلیہ کی پالیسی کو جاری رکھا، اور مختلف فرقہ وارانہ، نسلی اور قومی گروہ بندیوں کو قائم رکھنے کی پوری پوری کوشش کی تے رہے۔ اس طرح موجودہ مسلمان نسل طرح طرح کے قومی گردہی اور مذہبی تعصبات میں مبتلا ہو گئی۔ اور اس میں یہ قابلیت نہیں رہی کہ وہ ان تعصبات سے بالا ہو کر باہمی تعاون کے ذریعہ کسی اجتماعی ہم کو کامیاب بنائے۔ مسلمانوں کی موجودہ انفرادیت پسندی، گروہ بندی اور نسلی تفرقوں کی تخلیق میں ملوکیت نے سب سے زیادہ حصہ لیا۔ ہندوستان میں دہائی تحریک کی ناکامی کے اسباب پر غور کرنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس میں نسلی اور فرقہ واری اور فقہی اختلافات کا بڑا دخل تھا۔

دوسری طرف سے ارباب تعصبات نے اس جالندہ آمیز انفرادیت کو دین کی راہ سے ترقی دی۔ ان کے نزدیک مذہب نام تھا انفرادی تزکیہ نفس کا۔ معاشرہ کی برائیوں سے نبرد آزما ہونا سیاسی اور سماجی اصلاح کے کاموں میں حصہ لینا ان امور کا صوفیا کی نظر میں کوئی روحانی مقام نہ تھا۔ عہد اسلام میں بلکہ بنو امیہ کے دور تک ہمیں خانقاہوں اور زاویوں کے وجود کا کوئی تاریخی ثبوت نہیں ملتا۔ ابستہ شام اور مصر میں میسایوں کے اندر خانقاہیت کا بڑا چہ چا تھا۔ اسی طرح ترکستان کے جن علاقوں میں بدھ مت کا اثر تھا وہاں بدھ مذہب والوں کی خانقاہیں قائم تھیں۔ کیونکہ خانقاہی نظام کی ابتداء بدھ مت سے ہی شروع ہوئی تھی۔ جب ان علاقوں میں پیچ کر اسلامی تعصبات نے اپنا رنگ بدلا تو اس میں بھی خانقاہیت کو فروغ ہونے لگا۔ صوفی خانقاہوں کی زندگی کا مسلمانوں کی عام معاشرتی اور مذہبی زندگی سے کوئی تعلق نہ تھا۔ یہ ان لوگوں کی ایک تنظیم تھی جنہیں حیات اور مسائل حیات سے

کوئی تعلق نہ تھا۔ کیونکہ ان کا مقصود فنا فی اللہ تھا۔ جن لوگوں کو موت اور فنا سے اتنی دلچسپی ہوا انہیں زندگی اور اس کے مسائل سے کیا واسطہ ہو سکتا تھا۔ یہ فنا فی اللہ کا نظریہ درحقیقت بدھ مت کے عقیدہ تروان کی صدائے بازگشت تھی۔ اور اس میں وہی خود غرضانہ روحانیت اور مبالغہ آمیز انفرادیت پسندی کا رفرما تھی جس کو دوسرے انسانوں کی فلاح و صلاح سے کوئی سروکار نہیں ہوتا۔ صوفیوں نے باطن پر ضرورت ہے زیادہ زور دیکر ظاہر کی طرف سے مسلمانوں کی توجہ پھیر دی۔ اس ذہنیت کا بھی انفرادیت کی ترقی میں بڑا ہاتھ تھا۔ کیونکہ انسان کی باطنی کیفیات ایک ایسے عالم سے تعلق رکھتی ہیں جس میں اس کے ساتھ کوئی دوسرا شریک نہیں ہو سکتا۔ اور جو شخص باطن میں بالکل ڈوب گیا ہو اسے عالم خارجی اور معاشرہ کے مسائل سے دلچسپی لینے کی کوئی وجہ نہیں ہو سکتی۔ جو عالم ظاہری امور سے تعلق رکھتا ہے اس میں انسانوں کی مشترکہ اور متحدہ کوشش کے بغیر کوئی کام محض انفرادی جدوجہد سے نہیں چل سکتا لیکن باطن کے تزکیہ میں فرد کو کسی دوسرے کی احتیاج نہیں ہوتی۔ وہ اپنی جگہ بالکل خود مختار ہو سکتا ہے۔ صرف ایک روحانی مرشد کی مدد سے وہ بڑی سے بڑی منزل پر پہنچ سکتا ہے۔ اس کے برعکس معاشرتی اصلاح اور ہیئت اجتماعی کی تعمیر اور تزکیہ کے لئے انسانوں کا باہمی اشتراک و اتحاد، رواداری، ہم آہنگی اور ایک دوسرے کی ضروریات کا پاس دلچاط ضروری ہے۔ اس لئے جو گروہ ہیئت اجتماعی کی اصلاح چاہتا ہے اس کو اعلیٰ درجہ کی اجتماعی صفات پیدا کرنی پڑتی ہیں۔ لیکن جس جماعت کو انفرادی طور پر خود غرضانہ نجات مطلوب ہو اس کے افراد میں باہمی تعاون، رواداری اور اجتماعی احساس کا ہمیشہ فقدان رہے گا۔ اس طرح ارباب تصوف نے ایک روحانی خود غرضی کا آغاز کیا جس کے اثر سے مسلمانوں پر شدید انفرادیت طاری ہو گئی۔

علماء اور فقہاء کی ظاہر پسندی اور لفظ پرستی جس طرح ارباب تصوف نے باطن میں غلو کیا۔ اسی طرح مسلمانوں کے علماء اور فقہاء کے اندر ظاہر پرستی اور فرع پسندی سرایت کر گئی، انہوں نے اصول و فروع میں تمیز کرنی چھوڑ دی۔ بلکہ یہ کہنا زیادہ مناسب ہو گا کہ انہوں نے اصول و مقاصد اور کلیات کو یکسر نظر انداز کر دیا۔ آج آپ مسلمانوں کے بڑے بڑے علمائے دین کو لیجئے۔ اور ان کے علم کا تجزیہ کیجئے۔ انہیں وہ تمام احادیث اور آیات قرآنی ازبر یاد ہیں، جن میں جزئی احکام بیان کئے گئے ہیں۔ لیکن بڑے بڑے علماء کی نظر بھی قرآن اور احادیث کے اُن حصوں پر نہیں جاتی، جن میں کلی حقائق اور عمومی اصول بیان کئے گئے ہیں۔ اس لئے یہ لوگ دین کے جزئی احکام اور فروعی احکام کو بھی ابدی ناقابل ترمیم اور تغیر سے بالاتر قرار دیتے ہیں۔ اور اس بات پر غور نہیں کرتے کہ جزئیات ہمیشہ حالات کے تابع اور تبدیل پذیر ہوتے ہیں۔ دین یا دنیا کا کوئی قانون جو اصولی قانون نہ ہو۔ غیر مشروط اطاعت کا مطالبہ نہیں کر سکتا۔ کیونکہ ہر جزئی حکم اور قانون مقتضائے وقت سے پیدا ہوتا ہے اس کا اطلاق صرف اسی حالت پر ہو سکتا ہے جس کے لئے اسے وضع کیا گیا ہو۔ اس کے یہ سمجھنے نہیں کہ دین یا دنیا کے قوانین کسی مصلحت کلی کے تابع نہیں ہوتے۔ کیونکہ جو قانون خواہ دنیا کا ہو یا دین کا ہو کسی مصلحت عمومی کا حامل نہ ہو اس کی حیثیت اس سے زیادہ نہیں ہو سکتی جتنی شاہراہ پر چلنے والی سواریوں کے قواعد کی یہی وجہ ہے کہ لادینی حکومتوں کے اکثر قوانین محض وقتی ضروریات اور تقاضوں سے معرض وجود میں آتے ہیں۔ اور ان کے پس پشت چونکہ کوئی کلی اور عمومی اصول نہیں ہوتا اس لئے ان میں ہر وقت پر ترمیم و تغیر کی ضرورت پیش آیا کرتی ہے۔ لیکن دینی احکام کی نوعیت ان سے مختلف ہوتی ہے۔ ان کے اندر کوئی نہ کوئی مصلحت کلی



اور عمومی اصول ضرور ضرور ہوتا ہے لیکن جس شخص کی نظر ان احکام کی مصلحت امدان کے عمومی اصول پر نہ ہو وہ انہیں لازمی ابدی قرار دینے میں قابل نہیں کرتا۔ کیونکہ وہ سمجھتا ہے کہ دین صرف احکام خارجی کی گورانا اطاعت کا نام ہے نہ کہ مصالح انسانی اور مفاد اجتماعی کے حصول تکمیل کا۔ حالانکہ دینی احکام کا موقع محض یہ نہیں ہوتا کہ انسان کے جذبہ اطاعت کی آزمائش کی جائے۔ اور خدا یہ معلوم کرنا نہیں چاہتا کہ دیکھو کون ہماری اطاعت کرتا ہے اور کون نہیں کرتا۔ اگر خدا کو صرف انسانوں کی آزمائش مقصود ہوتی تو وہ عقل و مصلحت کا کوئی لحاظ نہ کرتا بلکہ جو احکام چاہتا دیدیتا۔ خواہ وہ مصالح انسانی اور عقل و فطرت کے خلاف کیوں نہ ہوں۔ لیکن خدا کے احکام بھی کسی مقصد مصلحت اور نیکوئی کے تابع ہوتے ہیں۔ ان سے کسی غرض کی تکمیل کسی غایت کا حصول اور کسی کلی مصلحت کا اتباع مقصود ہوتا ہے اگر حالات کی تبدیلی یا انسانی عادات و افکار کے تغیر سے کسی حکم کی غایت یا مصلحت فوت ہو جائے تو اس حکم پر اٹے رہنے سے خدا کی اطاعت نہیں بلکہ انفرادی ہے۔ کیونکہ جس مقصد کا حصول پیش نظر تھا اس کی تکمیل کا کوئی امکان نہیں رہتا۔ یہ اس وجہ سے کہ خدا انسان کی عقل و بصیرت کو بھی ترقی دینا چاہتا ہے۔ اگر جڑی احکام اور فروعی قوانین ابدی ہوں اور خدا کا مقصد یہ ہو کہ لوگ اُن پر انکھ بند کر کے عمل کرتے رہیں اور جن مصالح عمومی کی تکمیل یہ نظر تھی ان کا کچھ خیال نہ کریں۔ تو ایسے نظام اطاعت کے تحت انسان نہیں بلکہ انسان نامشعش پیدا ہونگی جو بغیر کسی شعور اور فہم کے اپنے مقررہ و فیقہ ادا کرتی رہتی ہیں۔ ایک مشین کی فطرت یہ ہوتی ہے کہ اسے جس کام پر لگا دیا جائے وہ اس کو برابر انجام دیتی رہے گی۔ اسے اس امر سے کوئی بحث نہیں ہوتی کہ اس کی بنائی ہوئی اشیاء کو کون اغراض کے لئے کام میں لایا جائیگا اسی طرح ایک دین جس کے تمام احکام داوامر لازمی ابدی ہوں۔ اس کے پیروؤں میں بھی اندھی اطاعت شعاری پیدا ہو جائے گی۔ وہ انکھ بند کر کے اور گرد و پیش کے حالات سے بے خبر ہو کر میکا کی طریقہ پر احکام الہی کی پیروی کرتے رہیں گے۔ انہیں اس سے کوئی بحث نہ ہوگی۔ کہ شارع کا پیش نظر مقصد پورا ہوتا بھی ہے یا نہیں۔ ایسا دین عقلی ارتقاء کا راستہ مسدود کر دیگا اور انسانی فہم و بصیرت کو ہمیشہ کے لئے فنا کر دیگا۔ کیونکہ فہم و بصیرت کی ترقی کے لئے یہ امر ضروری ہے کہ انسان نئے حالات نئے تقاضوں اور نئے مطالبات سے دوچار ہو۔ ورنہ وہ لگے بندھے راستوں اور مقررہ ضابطوں پر چلتے رہنے کا ایسا عادی ہو جائیگا کہ کسی نئی صورت حال کا مقابلہ کرنے کی اس میں صلاحیت نہیں باقی رہے گی۔ چنانچہ عقلمند انسان ہم اسی کو کہتے ہیں جو نئے پیش آمدہ حالات میں نئی تدابیر اختیار کر سکے اور پرانی تدابیر اور طریقوں کی ناکارگی کو محسوس کرے۔ دراصل عقل اسی ملکہ کا نام ہے جو انسان کو نئے حالات سے مطابقت کرنے میں مدد دیتا ہے۔ ورنہ یہ ممکن تھا کہ انسان بھی حیوانات کی طرح جبلتوں کی مدد سے زندگی کا معرکہ سر کر لیتا۔ حیوانی جبلت اور انسانی عقل میں فرق یہ ہے کہ جبلت کا رد عمل ہمیشہ اور ہر حالت میں بالکل ایک جیسا ہوتا ہے۔ اس میں خطا نقص اور تجربہ پسندی کا کوئی امکان نہیں ہوتا۔ اگر ہماری آنکھ میں کوئی تنکا پڑ جائے تو بغیر کسی شعور اور ارادہ کے ہر رتبہ بالکل یکساں طور پر آنکھ اسے باہر نکال دیتی ہے لیکن عقل کا رد عمل ہر حالت میں یکساں نہیں ہوتا۔ وہ ایک حالت کے تقاضوں کا بغور مطالعہ کرنے کے بعد اس کے مخصوص تقاضوں کو پورا کرنے کے لئے نئی تدابیر اور طریق کار ایجاد کرتی ہے مختصر یہ کہ عقل ایک خلاق قوت ہے۔ ایجاد اس کی صفت ہے جبلت میکا کی رد عمل کا نام ہے۔ عقل خطا کر سکتی ہے۔ اس لئے ایسے خطرات مول لینے پڑتے ہیں۔ جبلت بے خطا ہے۔ مگر اس کے باوجود انسان کو حیوانات پر جو

تفوق حاصل ہے۔ وہ عقل کی وجہ سے ہے نہ کہ جبلتوں کے باعث۔ کیونکہ جبلت کے معاملہ میں حیوانات انسان سے بہت زیادہ اعلیٰ ہیں۔ اب اگر مذہب صرف فوجی ڈسپلن کا کوئی نظام ہے جو اپنے افراد سے محض کوہانہ اطاعت چاہتا ہے تب تو اس کو عقلی ترقی سے کوئی مطلب نہیں ہوگا۔ لیکن اگر اخلاقی ترقی کے ساتھ مذہب عقلی ترقی بھی چاہتا ہے۔ تو وہ ایسے احکام نہیں دے سکتا جو انہی اٹل اور غیر متبدل ہوں کہ انسان کو یہ غور کرنے کی ضرورت ہی نہ پیش آئے کہ آیا ان سے جو فائدہ مقصود تھا وہ پورا ہوتا ہے یا نہیں۔ یہ بھی یاد رہے کہ اگر دین کو صرف اخلاقی ترقی کی جدوجہد کا مراد قرار دیا جائے، تب بھی عقلی ترقی اس کا ایک لازمی حصہ ہوگی۔ کیونکہ اخلاقی ترقی عقلی ترقی کے بغیر ممکن نہیں عقل و اخلاق دونوں ایک رشتہ وحدت میں بستہ و پیوستہ ہیں۔ ایک دوسرے کے لئے ناگزیر ہے اور انھیں علیحدہ نہیں کیا جا سکتا۔ ساری تاریخ میں ایک مثال بھی پیش نہیں کی جا سکتی، جہاں کسی بد اخلاق اور بد کردار قوم نے عقلی ترقی کی ہو۔ یا کوئی بے عقل اور کم فہم معاشرہ اخلاقیات کے میدان میں سبقت لے گیا ہو۔ تاریخ سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ دونوں قوتیں متوازی خطوط پر چلتی ہیں۔ اس لئے مذہب، روحانیت اور اخلاق کے ساتھ عقل و بصیرت کے ارتقاء کا بھی تقاضا کرتا ہے۔ لیکن عقل و بصیرت وہ نکتہ ہے جیسا کہ بتا چکے ہیں جس سے انسان نئے حالات کا مقابلہ کرتا ہے۔ اس لئے مذہبی احکام و قوانین کو بھی اگر وہ اصولی نہ ہوں تے حالات سے مطابقت دینی پڑتی ہے۔ مثلاً اللہ تعالیٰ نئے حالات و اشکال پیدا کر کے انسانی عقل و بصیرت اور اس کے اخلاق دونوں کا امتحان لیتا ہے عقل و بصیرت کا امتحان یہ ہوتا ہے کہ آدمی دینی اور مذہبی احکام میں اپنا اجتہاد استعمال کرے اور عقلی قوت اس امر پر غور کریں کہ اب انھیں کیا تدابیر اختیار کرنی چاہئیں اور قوانین کو کس طرح نئے حالات سے مطابقت دینی چاہئے۔ اخلاقی امتحان یہ ہوتا ہے کہ آیا خدا اور رسول نے جس مصلحت کئی اور عمومی مقصد کے پیش نظر کوئی خاص حکم دیا تھا اس کے ساتھ انسان کی وفاداری قائم ہے یا نہیں کہیں ایسا تو نہیں کہ نئے حالات کے تقاضوں کے باعث دینی احکام، فہر میں قوانین، بلکہ اپنے دنیوی اور معاشرتی قوانین میں بھی جن کے بارہ میں شارع نے سکوت اختیار کیا ہے، کوئی ایسی تبدیلی تو نہیں پیدا کرتا جو حاکم کی مرضی اور مقصد کے کلی طور پر منافی ہو۔ ومن لم یحکم بما انزل اللہ فاولئک هم الفاسقون کا یہ مطلب ہے کہ خواہ حالات کچھ بھی ہوں دین کے کلیات، مقاصد اور بنیادی اقدار کے ساتھ تہااری وفاداری قائم رہنی چاہئے اور محض ہوائے نفسانی، لمبقاتی اغراض یا قومی تعصبات کے تحت دینی حکم دینا اور احکام میں بھی کوئی تئیر نہیں ہونا چاہئے۔ اس کے یہ معنی نہ تھے کہ مسلمان قوانین و احکام کی لفظی پیروی کرتے رہیں خواہ اس سے وہ مقصد بالکل فوت ہو جائے اور وہ مصلحت یکسر برباد ہو جائے جو ان احکام کی علت و غایت تھی۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن نے اپنے بیشتر احکام کی علت اور مصلحت عمومی بھی صاف لفظوں میں بیان کر دی۔ مثلاً اَن لَّکُمْ بَارِعٌ مِّنْ کُدِّیَا، اِنَّ الصَّلٰوةَ تَنْهٰی عَنِ الْفَحْشَآءِ وَالْمُنْكَرِ یعنی نماز کی اصل غایت یہ ہے کہ انسان بُری اور فحش باتوں سے بچے۔ روزہ کے احکام کے ساتھ لَحْلَحْکُمْ مِّنْ قَوْلِ کَبَرٍ کہ اس کا فحش ظاہر کر دیا۔ نے اور غنیمت کے احکام دیتے ہوئے فرمایا:

مگر دولت صرف مالداروں میں گردش نہ کرتی رہے بلکہ اس کی تقسیم میں

کے لا یکون دولت بین الاغنیاء

زیادہ سے زیادہ پھیلاؤ ہو۔ جنگم۔

کہا جاسکتا ہے کہ قرآن نے صرف چند احکام کے سلسلہ میں یہ طریقہ کار اختیار کیا۔ لہذا ہمیں انہیں احکام کی مصلحت و ملت کو پیش نظر رکھنا چاہئے۔ باقی احکام کی علت و مصلحت ہم نہیں معلوم کر سکتے۔ اس لئے ان کی غلطی پیروی ضروری ہے لیکن یہ اعتراض اس لئے غلط ہے کہ اول تو قرآن خود انسان کی عقل و بصیرت پر اعتماد کرتا ہے، اور اس کا امتحان چاہتا ہے۔ دوم قرآن کا زمانہ وہ تھا جب لوگ عقلیت سے معمولاً بہرہ نہ لیتے۔ اور ہر چیز کے لئے مافوق الفطری اسناد پر تکیہ کرنا چاہتے تھے۔ یہ وہی زمانہ تھا جب لوگوں نے عیسیٰ کو خدا کا بیٹا بنا رکھا تھا میریم کو خدا کی ماں قرار دے دیا تھا۔ اور نبی اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو لوگوں کو یہ یقین دلانے میں بڑی دقت پیش آئی کہ آپ انسان ہیں خدا نہیں۔ پھر بھی بہت لوگوں کو یقین نہیں آیا اور انہوں نے اپنی تسکین کے لئے اس قسم کی باتیں ایجاد کر لیں کہ کائنات کی تخلیق سے پہلے خدا نور محمدی کو پیدا کر چکا تھا ایسے زمانہ میں قرآن نے اگر اپنے احکام کا فلسفہ نہیں بیان کیا تو درحقیقت یہ انسانیت پر بڑا احسان تھا۔ لیکن اس کے یہ معنی نہیں کہ قرآن کے قوانین و احکام کسی فلسفہ پر مبنی نہیں۔ یا یہ احکام محض النکل چودیدئے گئے ہیں۔ نہ ان کے اندر کوئی وحدت ہے، نہ کوئی مصلحت عمومی اور نہ کلیات اور اصولوں کی کوئی طاقت۔

یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ قرآن و حدیث نے جو عمومی مصالح بیان کئے ان کا یہ مطلب نہیں کہ ان کی روشنی میں جزئی احکام کی ترمیم کی جاسکتی ہے۔ بلکہ رسول اکرم نے خود ہی حالات کا اندازہ کر کے ان کی مناسبت سے احکام میں خاص خاص رعایتیں رکھی ہیں مثلاً یہ کہ پانی نہ ملے تو وہ منہ کے بجائے تسمیم کر لینا چاہئے۔ (علیٰ ہذا القیاس) لیکن اول تو حالات غیر محدود ہیں جن کا احصاء کسی قانون ساز کے لئے ممکن نہیں۔ دوسرے یہ کہ پھر ملت کے بیان کرنے کا کوئی فائدہ نہیں رہتا۔ جزئی احکام ہر حالت میں قائم رکھے جاسکتے ہیں تو پھر مصلحت عمومی کی تصریح بیکار اور اس کا بیان کرنا یا نہ کرنا برابر تھا۔ البتہ یہ اعتراض صحیح ہے کہ ہر فرد کو اپنی ذاتی رائے اور خواہش کے مطابق احکام دین میں تبدیلی کرنے کا کوئی حق نہیں۔ یہ صرف علماء اور عقلاء کا کام ہے۔ بشرطیکہ وہ واقعی عالم و عاقل ہوں۔ لکیر کے فقیر اور زندگی کے نئے تقاضوں سے بے خبر نہ ہوں۔ مگر یہ اعتراض صحیح نہیں کہ انسان کی عقل و بصیرت پر اعتماد نہیں کیا جاسکتا ہے کیونکہ اس سے غلطیاں سرزد ہو سکتی ہیں غلطی۔ خطا اور تجربہ کے بغیر زندگی ایک قدم آگے نہیں بڑھا سکتی۔ اگر خدا یہ خطرہ نہ مول لیتا تو وہ انسان کو عقل و فہم سے محروم رکھتا لیکن اس نے جان بوجھ کر انسان کو اخلاقی اور عقلی آزادی عطا فرمائی، کیونکہ اسے اپنی مخلوق پر اعتماد تھا۔ چنانچہ خدا پر جب فرشتوں نے یہ اعتراض کیا کہ تو ایک ایسی مخلوق پیدا کر رہا ہے جو زمین پر خون بہائے گی اور فساد پیدا کرے گی۔ تو خدا کا جواب یہ تھا کہ میں تم سے بہتر اپنی مصلحت جانتا ہوں۔ (انی اعلم ما لا تعلمون) فرشتوں کے اعتراض کو غلط نہیں ٹھہرایا۔ لیکن انسانی فہم و بصیرت پر اپنا اعتماد ظاہر کر دیا۔

یہ بھی صحیح ہے کہ حالی اصول و کلیات سے کچھ نہیں ہوتا۔ جب تک جزئیات تجربہ پر ان کا اطلاق نہ ہو۔ چنانچہ ہم پہلے ہی بتا چکے ہیں کہ اسلام خالی تصوف اور روحانیت نہیں، ایک معاشرہ اور نظام بھی ہے جس کے معنی یہی ہیں کہ وہ محض کلیات اور مجردات پر اکتفا نہیں کرتا۔ صرف اخلاقی تعلیمات و آیات کی تصریح پر قناعت نہیں کرتا۔ بلکہ انہیں جزئیات حیات پر منطبق کر کے قوانین اور

احکام کی شکل دیتا ہے۔ لیکن اس کا مطلب یہ نہیں کہ کلیات و مجردات ضروری نہیں۔ بلکہ یہ وہ آلات ہیں جن کو لے کر انسان زندگی کی تجربہ گاہ میں داخل ہوتا ہے۔ اور جزئیاتِ عالم میں ربط و وحدت پیدا کرتا ہے۔ جس طرح کلیات بغیر جزئیات کے مہل ہیں۔ اسی طرح وہ جزئیات جن کے پس پشت کوئی فلسفہ کوئی اصول اور کلیات کی کوئی تنظیمی وحدت نہ ہو بیکار ہیں۔ لیکن جس طرح ہمارا صوفی کلیات و مجردات کے عالم سے نکل کر جزئیات تجربہ کے میدان میں نہیں آتا۔ اسی طرح ہمارا فقیہ جزئیات کے عالم سے کلیات تک صعود نہیں کر سکتا۔ اس لئے اس کا ذہنی ارتقاء محدود اور اس کی نظر تنگ رہتی ہے۔ مسلمانوں میں فلسفہ اور علوم عقلیہ نے جو ترقی نہیں کی، اس کی وجہ یہی تھی کہ وہ جزویاتِ دین میں اتنے پھنسے رہے کہ کبھی کلیات کی طرف مڑا کر بھی نہ دیکھ سکے۔ مسلمانوں کی موجودہ عقلی پسٹی کا بھی یہی سبب ہے۔ وہ حالات و واقعات کے صحیح اسباب کا تجزیہ کرنے سے اسی بنا پر قاصر ہیں۔ کیونکہ جزوی مظاہر اور واقعات سے آگے ان کی نظر نہیں جاتی۔ اسباب و مہل کی جستجو کے لئے انسان کو بات کی تہ تک پہنچنا پڑتا ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ جزائے حیات اور جزوی واقعات کے مابین ربط اور وحدت قائم کرنا ضروری ہے۔ اور یہ ربط قائم نہیں ہو سکتا۔ نہ اس وحدت کی تشکیل مل میں ہو سکتی ہے جب تک ذہن انسانی ان کے اندر سے مجردات و کلیات داخدا کرے۔ لیکن یہ مجردات اوزار و آلات کی مانند ہیں۔ انھیں گھر میں لے کر بیٹھے رہنے سے کوئی فائدہ نہیں۔ یہ صرف اسی صورت میں کام آسکتے ہیں جب انسان انھیں لے کر کارخانہ حیات اور زندگی کی تجربہ گاہ میں پھر داخل ہو۔ نوافلاطونی تصوف نے مسلمانوں میں صوفی فلسفہ تو پیدا کیا۔ مگر یہ فلسفہ زندگی کے کسی کام نہ آسکا۔ کیونکہ افلاطون کے ایمان کی طرح اس کے کلیات و مجردات کی دنیا عالم ہست و بود سے بالکل الگ تھی۔ اس کے برعکس پیغمبروں کے مجردات و کلیات اسی محسوس زندگی اور مادی عالم کے کام آتے ہیں۔ انبیائے کرام مجردات کی دنیا میں کھو نہیں جاتے بلکہ انھیں لے کر پھر عالم واقعات میں واپس ہوتے ہیں۔ غارِ حرا میں حضور سرورِ دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے جو مجردات عالم بالا سے حاصل کئے انھیں کی مدد سے بالآخر آپ نے عربوں کے معاشرہ اور اجتماعی زندگی میں انقلاب پیدا کر دیا۔ لیکن جب ایک مرتبہ یہ انقلاب مکمل ہو گیا اور اس کے قوانین متشکل ہو گئے، تو پھر کسی فقیہ اور عالم نے ان کلیات و مجردات کی طرف نظر اٹھا کر نہیں دیکھا جن پر نظامِ اسلامی کی تعمیر عمل میں آتی تھی۔ بلکہ ان جزئیات میں منہمک رہے، جن سے گزر کر زندگی بہت آگے بڑھ چکی تھی۔

# علماء سوا اور علماء آخرت میں فرق

علماء دنیا یا علماء سوسے مراد ایسے اصحابِ علم ہیں جو علم کو دنیاوی شہم کا ذریعہ ٹھہراتے ہیں اور جاہ و منزلت کو اپنا نصب العین قرار دیتے ہیں۔ ایسے علماء کو احادیث و آثارِ علماء میں کس نظر سے دیکھا ہے۔ اس کی وضاحت مندرجہ ذیل تصریحات سے ہوتی ہے۔ آنحضرت کا ارشاد ہے :-

«لا یكون المرء عالماً حتى یکون علمه عاملاً۔  
آدمی اس وقت تک عالم نہیں ہوتا، جب تک کہ اپنے علم پر عمل پیرا نہ ہو۔

۲) العلم علمان علم علی اللسان فذلک  
حجتہ اللہ تعالیٰ علی خلقہ، و علم فی القلب  
فذلک العلم النافع۔  
علم کی دو قسمیں ہیں، ایک علم وہ ہے جو صرف زبان تک محدود ہے۔ یہ تو خلق اللہ پر بمنزلہ دلیل و حجت کے ہوا۔ دوسرا دل سے لگاؤ رکھنا ہے، یہی علم نافع ہے۔

۳) ۱) یكون فی آخر الزمان عبادٌ جہال و علماء فساد۔  
۲) لا تعلموا العلم تباً ہوا بہ العلماء و تمارد  
بہ السفہاء و لتصرفوا بہ وجوہ الناس الیکم  
فمن فعل ذلک فہو فی النار۔  
آخری زمانہ میں جاہل عابد اور فاسق علماء کی کثرت ہوگی۔  
علم اس غرض سے نہ سیکھو، کہ اہل علم کے سامنے خود ہندار کا  
انہار کرو۔ یا بے وقوفوں سے الجھو، اور لوگوں کی توجہ کو اپنی  
طرف پھرنے کی کوشش کرو۔ جو شخص یہ کرے گا وہ جہنم میں جائے گا  
جو علم کو چھپاتا ہے، اللہ اس کے منہ میں آگ کی لگام دے گا۔

۴) من کتم علماً عندہ الجحدہ بلیجام من النار۔  
۵) لا تامن غیر الدجال الخوف علیکم من الدجال  
فقیل ما ذلک قال من الاسمة المضلین۔  
میں دجال سے اتنا خائف نہیں، جتنا کہ دوسروں سے۔ پوچھا  
گیا کہ وہ کون ہیں، فرمایا اگر وہ علماء۔

۶) من ازاد علماً و لم یزدہ ہدی لم یزدہ من اللہ  
الا بعداً۔  
جس نے علم میں تو ترقی کی، لیکن ہدایت میں ترقی نہ کی، یہ گمراہ  
اللہ تعالیٰ سے اور دور ہوا۔

علماء کے دو ہی مقام ہیں۔ ان روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ ظلم کتنی نازک شے ہے۔ یہ اس لئے بھی درست ہے کہ علماء کے  
دو ہی مقام تو ہیں۔ یا یہ ابدی ہلاکت کے لئے کوشاں ہیں۔ اور یا ابدی سعادت کے لئے سرگرم عمل ہیں۔ میں کئی جنرل نہیں۔  
حضرت عمرؓ کا قول ہے :-

مجھے سب سے زیادہ ڈر جو اس اُمت کے بارہ میں ہے، وہ پڑھنے لکے منافق سے ہے۔ کہا گیا کہ پڑھا لکھا منافق کیونکر ہو سکتا ہے فرمایا پڑھا لکھا تو زبان کے اعتبار سے ہے۔ اور قلب و عمل کے اعتبار سے اسے منافق ہی کہو۔

ان الخوف ما اخاف على هذه الامة المتناق العليم۔ قالوا وكيف يكون منافقاً عليمًا۔ قال عليم اللسان جاهل القلب والعقل۔

حسن کا کہنا ہے :-

تمہیں ایسا نہیں ہونا چاہئے، کہ تم میں علماء کا علم اور حکماء کی پُرازدانش باتیں تو جمع ہوں، لیکن عمل وہی جہلاء کا سا ہو۔

لا تكن لمن يجمع علم العلماء و طرائف الحكماء و يجرى في العمل مجرى السفهاء۔

ابراہیم بن مینہ سے پوچھا گیا کہ سب سے زیادہ ندامت کا سامنا کسے کرنا پڑتا ہے۔ انہوں نے کہا :- اس دنیائے مابطل میں تو اس محسن کو جو ایسے شخص پر احسان کرتا ہے جو اس کا شکر گزار نہیں ہوتا۔ اور آخرت میں اس عالم کو جس نے یہاں کچھ نہیں کیا۔

ابراہیم بن مینہ سے پوچھا گیا کہ سب سے زیادہ ندامت کا سامنا کسے کرنا پڑتا ہے۔ انہوں نے کہا :- اس دنیائے مابطل میں تو اس محسن کو جو ایسے شخص پر احسان کرتا ہے جو اس کا شکر گزار نہیں ہوتا۔ اور آخرت میں اس عالم کو جس نے یہاں کچھ نہیں کیا۔

خلیل بن امد کا قول ہے :-

آدمی چار طرح کے ہیں، ایک وہ ہے جو جانتا ہے۔ اور یہ بھی جانتا ہے، کہ اس کے حدودِ علم کیا ہیں، یہ عالم ہے اس کی پیروی کرو۔ ایک وہ ہے جو جانتا ہے، لیکن اُسے اپنے علم کا احساس نہیں یہ سو رہا ہے۔ اسے جگا دینا چاہئے ایک وہ ہے جو نہیں جانتا اور اسے اپنے نہ جاننے کا علم بھی ہے۔ یہ طالبِ ہدایت ہے اس کی فیضان کرو۔ اور ایک وہ ہے جو نہ تو جانتا ہے۔ اور نہ اسے اپنے نہ جاننے کا احساس ہی ہے۔ یہ جاہل ہے۔ اس کو چھوڑ دو

الرجال اربعة رجل يدري وانه يدري فذلك عالم فاتبوه ورجل يدري ولا يدري انه يدري فذلك ناشع فليقتطوه ورجل لا يدري ويدري انه لا يدري فذلك مستر شدد فارشدوه ورجل لا يدري ولا يدري انه لا يدري، فذلك جاهل فامضوه۔

سفیان ثوری کا کہنا ہے :-

علم عمل کے لئے پکا رہتا ہے، اگر کسی نے اس کو قبول کیا تو فہما وادب وہ چل دیتا ہے۔

العلم بالعمل فان اجابته والا فامضه۔

عبد اللہ بن مبارک کہتے ہیں :-

آدمی اس وقت تک جاہل رہتا ہے جب تک اس کی طلب میں لگا رہے اور جب یہ سمجھ لے کہ وہ عالم ہو گیا اسی وقت سے وہ جاہل ہے۔

لا يظل المرء عالماً ما طلب العلم، فاذا ظن انه قد علم فقد جهل۔

الفضل بن عیاض کا ارشاد ہے:-

انی لاسرحم ثلاثة عزیز قوم ذل، وغنی قوم افتقر  
وعالمًا تلعب به الدنيا.

تین طرح کے لوگوں پر مجھے ترس آتا ہے۔ کسی مغز پر جو ذلیل ہو جائے  
فنی پر جو امتیاح کی زندگی بسر کرے۔ اور اس عالم پر جس سے دنیا  
تلعب کرے۔

حسن کا قول ہے:-

عقوبة العلماء موت القلب وموت القلب طلب  
الدنيا لعمل الآخرة.

علماء کے لئے عذاب یہ ہے۔ کہ ان کا دل مردہ ہو جائے۔ اور دل کا مردہ  
ہونا اس سے تعبیر ہے کہ دنیا کو عملی آخرت کے بدلے خرید بھاٹے۔

عالم فاجر کے بارہ میں حدیث میں ہے:-

یوثی بالعالم يوم القيامة فيلقى في النار فتندلق  
اقتابه فيد وديها كما يد ورا الحماس بالرحی  
فیطیف به اهل النار فيقولون مآلک  
فیقول کنت آمر بالخنس ولا آتیه وانھی  
عن الشر وآتیه.

قیامت کے روز ایک عالم کو پیش کیا جائیگا۔ اور اسے جہنم میں پھینک  
دیا جائیگا جس سے اس کی آنکھیں باہر نکل آئیں گی۔ اور وہ ان کے ساتھ  
اس طرح گھومے گا اور چکر کھائیگا جس طرح کہ گرہا چکر کے ساتھ گھومتا ہے  
اہل جہنم اس کے گرد جمع ہو جائیں گے اور پوچھیں گے کہ تمہیں یہ سزا کیوں دی  
جائی ہے وہ کہیں گے کہ میں لوگوں کو فحش کی تلقین کرتا تھا۔ لیکن خود اس پر  
عمل پیرا نہیں ہوتا تھا۔ اور میراثی سے روکتا تھا۔ لیکن خود نہیں روکتا تھا۔

اس کو دگنا عذاب اس لئے ہوگا۔ کہ اس نے جان بوجھ کر معصیت کی راہ اختیار کی۔ منافقین سے متعلق قرآن کریم میں آیا ہے:-

ان المنافقین فی الدارک الأسفل من النار.

منافقین جہنم کے سب سے نچلے درجے میں ہوں گے۔

کیونکہ انہوں نے علم کے بعد اور یہ جانتے ہوئے اسلام کو چھوڑا کہ یہ ریسرٹی ہے۔

یہی عالم یہودیوں کا ہے اس کے باوجود کہ انہوں نے تثلیث کی بدعت کو کبھی تسلیم نہیں کیا۔ قرآن نے ان کی مذمت کی ہے۔

اور عیسائیوں سے زیادہ بدتر تھیرا ہے۔ کیونکہ ان کا انکار بھی علم پر مبنی تھا۔ وہ خوب جانتے تھے کہ آنحضرت اللہ کے سچے نبی ہیں۔ لیکن

اس پر بھی ایمان کی نعمت سے محروم ہی رہے۔

یہ ان کو اسی طرح پہچانتے ہیں جس طرح کہ اپنے بال بچوں کو۔

یعر فونہ کما یعر فون ابنائهم۔

پھر ان کے پاس جب وہ حقیقت اچکی جس کو کہ یہ پہچانتے تھے۔ تو اس

فلما جاءهم ما عرفوا کفروا به فلعنة الله

کو ماننے سے انکار کر دیا۔ سو ایسے کافروں پر اللہ کی لعنت ہے۔

لعنة الکافرین۔

بحام باعوراء کے قصے کے ضمن میں قرآن میں ہے:-

اور ان کو ایسے شخص کا واقعہ سناؤ۔ جس کو ہر چند ہم نے اپنی نشانیاں

فائل علیہم نباء الذی آتیناہ کیا تھا فالتسمی منھا

فَاتَّبِعْهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الْغَاوِينَ۔

عطا کیں۔ لیکن یہ ان سے دستکش ہو گیا اس طرح شیطان اس کے پیچھے لگا، اور یہ گمراہ ہو کر رہا۔

پھر اس کی کیفیت یہ ہوئی :-

فَمَثَلَهُ كَمِثْلِ الْكَلْبِ اِنْ تَحِيلَ عَلَيْهِ يَلْهَثْ اَوْ تَتْرَكَهٗ يَلْهَثْ۔  
اس کی مثال کتے کی طرح ہے کہ اس کو رگید و جب بھی ڈانتا اور  
منہ سے زبان باہر نکالتا ہے اور نہ رگید و جب بھی ڈانتا ہے اور

زبان باہر نکالے رہتا ہے۔

بائبل بھی حال عالم فاجر کو ہے۔ بلعام کی آزمائش یہ تھی کہ اسے کتاب اللہ کے علم سے بہرہ مند کیا گیا۔ لیکن شہوات کی طرف  
اس طرح پلکا کہ بس انہیں کا ہو گیا۔ اس کو کتے کے ساتھ اس بناؤ پر تشبیہ دی ہے کہ وہ بھی کسی حالت میں مطمئن نہیں ہوتا۔ اور ہر  
حالت میں بے اطمینانی ویں چارگی کا اظہار کرتا رہتا ہے۔  
مسیح علیہ السلام کا قول ہے :-

مَثَلُ عُلَمَاءِ السُّوءِ كَمِثْلِ مَضْرُوءٍ وَقَعَتْ عَلَيْهِ فَمِ الْخَمْسِ  
لَا هِيَ تَشْرِبُ الْمَاءَ وَلَا هِيَ تَتْرُكُ الْمَاءَ يَخْلُصُ  
اِلَى الزَّرْعِ وَمِثْلُ عُلَمَاءِ السُّوءِ مِثْلُ قَنَاقَةِ الْحَشِّ  
ظَاهِرٌ هَاجِصٌ دَبَّاطُهَا نَتْنٌ۔  
علماءِ سوء اس پتھر کی طرح ہیں جو مین نہر کے دانہ پر گر پڑا ہو جو نہ تو  
خود پانی پیئے۔ اور نہ اس کو کھیت کی طرف آگے بڑھنے دے۔ علم  
سوءِ بلع کی اس نالی کی طرح ہیں کہ جن کا ظاہر استوار اور صاف  
ستھرا ہو اور اس کی تہ میں یو اور عفونت ہو۔

یہ ہیں وہ اعاذیت اور آثار و اقوال جن سے علماء دنیا کی حیثیت واضح ہوتی ہے۔ اور یہ معلوم ہوتا ہے کہ علماء آخرت کے مقابلے  
ان کا درجہ کتنا گھٹیا ہے۔ اور یہ کہ ان کو جاہلی کی نسبت سے کہیں زیادہ عذاب کا سامنا کرنا پڑے گا۔

عالم حق کا کم از کم رتبہ یہ ہے کہ وہ دنیا کو رہ علماء آخرت اور ان کے متعین ملامت اور خصوصیات تو وہ حسب ذیل ہیں :-  
مختصر ہے۔ دنیا و دین میں تضاد کی مثالیں (۱) علماء آخرت کے لئے یہ ضروری ہے کہ اپنے علم کو حصول دنیا کا ذریعہ نہ بنائے۔

کیونکہ عالم کا کم از کم درجہ جس پر اس کو فائز ہونا چاہئے۔ وہ یہ ہے کہ دنیا کی تعویذ و خست اس کی نظروں سے اوجھل نہ رہے۔ اور یہ کہ یہاں کی  
یہ شے ماضی و فانی ہے۔ اور درحقیقت قابل مافتنا آخرت ہے۔ اسی کا رتبہ بلند ہے۔ یہی ہمیشہ رہنے والی ہے۔ اور اس کی نعمتیں پاکیزہ اور

اس کی بادشاہت جاوید ہے۔ اور یہ کہ انہیں باہم سوئوں کا ساتھ و اختلاف ہے۔ کہ ایک ساتھ انکار ہوتا ممکن نہیں ان کو کتنا ہی خوش رکھو  
ان میں سے ایک کا بگڑنا اور خفا ہونا نہایت ضروری ہے۔ یا ایک ترازو کے دو پڑے قلم دو کہ جس میں بھی وزن زیادہ ڈالو گے وہی

لا محالہ جھک ہی رہے گا۔ اور دوسرا ہلکھونے کی وجہ سے اٹھارہے گا۔ ان کو مشرق و مغرب کے ساتھ بھی نسبت دی جاسکتی ہے کہ اگر ایک  
طرف بڑھو گے۔ تو اسی نسبت سے دوسری سمت دور تر ہوتی جائے گی۔ دو قدموں سے بھی تشبیہ دینا ممکن ہے کہ ان میں ایک کو جتنا

بھونکے، اُسی نسبت سے دوسرا غالی ہوتا جائے گا۔



جو شخص دنیا کی محافت پر نظر نہیں رکھتا۔ اور اس حقیقت سے آگاہ نہیں کہ اس کی ہر ہر لذت اپنے ساتھ الم و تکلیف بھی لے کر ہوئے ہے۔ اور یہ کد نیا فلانی ہے باقی رہنے والی نہیں۔ اس کو سوا اس کے اور کیا کہا جاسکتا ہے کہ فائر العقل ہے۔ کیونکہ یہ ایسی حقیقت ہے کہ تجربہ و مشاہدہ اس کی برابر تائید کرتا ہے۔ سو وہ شخص کیونکر علماء کے زمرہ میں شمار ہو سکتا ہے جس میں اتنی عقل بھی نہیں کہ آخرت کی عظمت و دوام کو محسوس کر سکے اور اس کے مقابل میں علماء میں شمار ہونا تو بڑی بات ہے۔ یہ شخص ایمان ہی کی لذت سے بھی محروم ہے۔ اور شرائع و ادیان ہی کا منکر ہے جو اس حقیقت کا علم نہیں رکھتا کہ دنیا و آخرت میں کون مزج ہے، وہ پورے قرآن کا مخالف اور منکر ہے۔ اس کو شیطان نے پھانس رکھا ہے۔ اور خواہشات و شہوات کا اس پر قبضہ ہے۔ دنیا کے مقابلے میں جس شخص کا موقف یہ ہو کہ کیونکر عالم ہو سکتا ہے؟ اور کس طرح اس کو ان علماء کی صف میں گروانا جاسکتا ہے جو خدا و آخرت کی صفات سے متصف ہیں؟ جب کوئی شخص اللہ کی محبت کو چھوڑ دیتا ہے حضرت داؤد اللہ تعالیٰ کے معاملہ کو جو کہ علماء کے ساتھ ہے یوں حکایت بیان اور خواہشات نفس کی پیروی کرنے لگتا ہے کرتے ہیں:-

ایک عالم جب میری محبت پر اپنی خواہشات کو مرجح سمجھے تو کم از کم اس کی سزا میں یہ دیتا ہوں کہ اس کو مناجات کی لذتوں سے محروم کر دیتا ہوں۔ اے داؤد ایسے عالم کے بارہ میں مجھ سے سوال نہ کر جس کو دنیا کی محبت نے مست و مدہوش کر رکھا ہے۔ وہ تم کو بھی میری محبت کی راہ سے روکے گا۔ ایسے لوگ میرے بندوں کے حق میں قطع الطریق ہیں۔ اے داؤد جب تم ایسے آدمی کو دیکھو جو میرا طالب ہو تو تم اس کے خادم ہو جاؤ۔ اے داؤد جو میری طرف پلک کر آتے ہیں اُسے بے وسعہ و عارف قرار دیتا ہوں۔ اور جن کو میں بصیر و عارف قرار دوں اس کو کبھی عذاب میں نہیں ڈالوں گا۔

سعید بن المسیب کا قول ہے:-

اذا مرايت العالم يغشى الامراء فهو لص.  
جب تم دیکھو کہ ایک عالم کا اکثر امراء کے ہاں آنا جانا ہے تو سمجھ لو کہ یہ چور ہے۔

حضرت عمر فرماتے ہیں:-

اذا مرايت العالم محبا للدين فانهم ولا على دينكم.  
جب تم دیکھو کہ ایک عالم دنیا سے محبت رکھتا ہے تو سمجھ لو کہ اس کا دین مشکوک ہے۔

یحییٰ بن معاذ رازی کا کہنا ہے:-

يا اصحاب العلم قصوركم قيصرية وبيوتكم كسروية  
اے ارباب علم تمہارے محل قیصری ہیں مگر کسروی میں لباس

واثوابکم ظاہریۃ و اخفا فکم جالونیۃ و مراکبکم  
قارونیۃ و اوانیکم فرہونیۃ و ما شکم جاعلیۃ  
و منذ اہبکم شیطانۃ فاین الشایعۃ الحمدیۃ  
میں شریعت محمدیہ کے آثار کہاں ہیں؟

ان تصریحات سے یہ گمان نہیں ہونا چاہئے کہ شاید مال و دولت ہی دنیا سے تعبیر ہے۔ اور اگر کوئی شخص اس طرف سے آنکھیں بند  
کرتے تو وہ علماء آخرت کی صف میں شامل ہو سکتا ہے۔ کیونکہ جاہ و منزلت کا جذبہ مال و دولت سے بھی زیادہ مضر اور خطرناک ہے۔  
اسی حقیقت کی طرف بشر نے اشارہ کیا ہے۔ ان کا کہنا ہے:-

حدثنا یاب من ابواب الدنیا فاذا سمعت الرجل  
يقول 'حدثنا' فانما یقوا، او سعوالی۔  
حدثنا دنیا کے دروازوں میں ایک دروازہ ہے۔ سو جب تم سناؤ  
کہ کوئی شخص 'حدثنا' کہہ رہا ہے تو سوچو کہ وہ یہ کہہ رہا ہے کہ  
میرے لئے جاہ و منزلت کا سامان کرو۔

ان کا اپنا عمل یہ تھا کہ کتابوں سے بھرے ہوئے صندوق کے صندوق انہوں نے زمین میں دفن کر دیے۔ اور حدیث بیان  
کرنے سے اس بناء پر دست کشی اختیار کر لی۔ کہ دل میں محدث بننے کی خواہش موجزن تھی۔ ان کی رائے میں افادہ وارشاد کی لذتیں  
بھی نعمات دنیا سے کم درجہ کی نہیں ہیں۔

سفیان ثوری نے بھی اسی خیال کی ترجمانی فرمائی ہے۔ ان کا قول ہے:-

فتنة الحدیث اشد من فتنة الاہل و المال  
و الولد۔  
تدریس حدیث کا فتنہ بال بچپن اور مال و دولت کے فتنہ  
سے کہیں زیادہ ہے۔

دین و آخرت میں کیا فارق ہے؟ اس کے متعلق سہل کا قول ہے۔ ملاحظہ ہو:-

العلم کلہ دنیا و الاخرة منه العمل بہ والعمل  
کلہ عبادۃ الاخلاص۔  
علم سب کا سب دنیا کے ضمن میں آتا ہے۔ البتہ اس پر عمل کرنا تقاضا  
آخرت ہے۔ پھر عمل بھی گروہ ہے۔ اگر اس کے ساتھ ساتھ اخلاص  
شامل نہ ہو۔

سہل کا ہی قول ہے:-

الناس کلہم موقی الا العلماء و العلماء سکاری الا  
العالمین و العالمون کلہم معد و دون الا الخالصین  
و الخالص علی وجہ حق ید ساری ماذا یحتملہ  
یہ۔  
عوام سوا علماء کے سب مردہ ہیں۔ پھر یہ علماء بھی مست و  
مردہ ہوتے ہیں۔ یحسان کے جو عالم ہیں۔ اور عامل بھی قریب خود  
ہیں سوا خالصین کے۔ اور خالص کو بھی یہ اندیشہ لاحق ہے کہ دیکھئے  
خاتمہ کس پر ہوتا ہے۔

ابو سلیمان الناری کا کہنا ہے:-

إذا طلب الرجل الحديث أو تزوج أو سافر في طلب المعاش فقد سركن إلى الدنيا. جب کسی نے حدیث کی خواہش کی، یا شادی کر لی اور طلب معاش میں سفر کیا، تو وہ دنیا کی طرف مائل ہوا۔

یہاں طلب حدیث کے معنی یا تو یہ ہیں کہ اسانید عالیہ تک تنگ و دو کی جائے۔ اور یا ایسی احادیث مراد ہیں جو آخرت کی راہ میں کام نہیں آتیں۔

علماء حق علم کو سمجھنے والے نہیں ہوتے۔ علماء سوء اور علماء آخرت میں ایک امتیازی فرق یہ ہے کہ علماء دنیا اپنے علم کو دنیا کے بچے ڈالنے میں کوئی مضائقہ نہیں سمجھتے۔ اور علماء آخرت میں زہد و خشوع کا طبع و استیلاء ہوتا ہے۔ چنانچہ اول الذکر کی شان میں قرآن مجید و اذا اخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه فنبذوه واداءنطهروا هم واشتروا به ثمناً قليلاً۔ اور جب اللہ نے اہل کتاب سے اس بات کا عہد لیا کہ تم اس کو لوگوں کے سامنے کھول کھول کر بیان کرو گے، اور چھپاؤ گے نہیں، تو انہوں نے اس عہد کو پس پشت ڈال دیا، اور ثمن قلیل پر کتاب کو بیچ ڈالا۔

ثانی الذکر کے بارہ بارہ میں فرمایا:-

ان من اهل الكتاب من يؤمن بالله وما انزل اليكم وما انزل اليهم من احسانين لله لا يشكرون بايات الله ثمناً قليلاً اولئك لهم اجرهم عند ربهم۔ اہل کتاب میں کچھ لوگ ایسے بھی ہیں جو خدا پر ایمان رکھتے ہیں، اور اس حقیقت پر ایمان رکھتے ہیں، جس کو تمہاری طرف آتا رہا گیا اور اس پر بھی جس کو ان کی طرف نازل کیا گیا، یہ اللہ کے سامنے خاشعہ ہیں، اس کی آیات کو ثمن قلیل کے بدلے بیچنے والے نہیں، ان کے لئے ان کے رب کے ہاں اجر مقرر ہے۔

حدیث میں دونوں قسم کے علماء کا ان الفاظ میں نقشہ کھینچا گیا ہے:-

علماء هذه الامة رجلان رجل آتاه الله علماً فبذل له الناس ولم ياخذ عليه طمعا ولم يشتر به ثمناً فان لك يصلي عليه طير السماء وحياتان الماء ودداب الارض والكلاب الكاتون يقدم على الله عز وجل يوم القيامة سيلاً شريفاً حتى يرافقه المرسلين ورجل آتاه الله علماً في الدنيا ففطن به على عبادة الله واخذ

اس امت کے علماء دو انداز کے ہیں، ایک وہ ہے جس کو اللہ تعالیٰ علم دیا تو اس نے اس کو لوگوں کے لئے خرچ کیا۔ نہ تو اس پر کوئی معاوضہ طلب کیا۔ اور نہ اس سے کسی آرزوی کو وابستہ کیا، یہ ہے وہ جس کے لئے آسمان پر پرندے، پانی میں مچھلیاں، اور زمین پر کے حیوان دعائیں مانگتے ہیں۔ اور کراما کا ثمن بھی یہ اللہ کے سامنے قیامت کے روز اس حال میں پیش ہوگا کہ اس کی بزرگی اور شرافت قائم ہوگی۔ اور اس کو انبیاء کی رفاقت میں ہوگی۔

دوسرا وہ ہے جس کو اللہ تعالیٰ دنیا میں علم دیا لیکن اس نے  
بخل سے کام لیا۔ دام طلب کئے۔ اور اس سے خواہش وابستہ کی۔  
یہ قیامت کے روز اس حالت میں پیش ہوگا کہ اس کے منہ میں  
آگ کی ٹام ہوگی اور ایک پکارنے والا پکارے گا کہ یہ فلاں  
فلاں آدمی ہے جس کو اللہ تعالیٰ دنیا میں علم عطا کیا۔ لیکن اس نے  
بخل اختیار کیا۔ اور ازراہ لالچ اس پر دام بھی طلب کئے۔

عليه طمعا واشترى به ثمنًا قد الك يا قى يوم  
القيامة صلحها بلجام من ناسر ينادى مناد  
على سر دوس الخلائق هذا افلان بن فلان  
آتاه الله علما فى الدنيا فخرق به على عباده  
واخذ به طمعا واشترى به ثمنًا فيعذب  
حتى يفرغ من حساب الناس۔

اس کو اتنے عرصے تک عذاب ہوتا رہے گا کہ اللہ تعالیٰ حساب سے فارغ ہو جائے۔

(باقی آئندہ)

## الدين لیسر

مصنفہ سید محمد جعفر شاہ پھلوار دی  
قیمت پانچ روپے

## قرآن اور علم جدید

مصنفہ ڈاکٹر محمد فیض الدین ایم۔ سی۔ پی۔ ایچ۔ ڈی  
قیمت پانچ روپے ۸ راتے

## اسلام اور موسیقی

مصنفہ مولانا محمد جعفر شاہ ندوی  
قیمت تین روپے ۸ راتے

## مسئلہ اجتہاد

مصنفہ مولانا محمد حلیف ندوی  
قیمت دو روپے ۸

## بیدل

مصنفہ خواجہ عباد اللہ اختر  
قیمت چھ روپے ۸

## فقہ عمرہ

مصنفہ ابرہیم امام خاں  
قیمت چار روپے

ملنے کا پتہ۔

سکرٹری ادارہ ثقافت اسلامیہ۔ کلب روڈ۔ لاہور

## حج کا فلسفہ

اسلام محض یو جا پارٹ کا مذہب نہیں، یہ ایک وقت، روحانی تحریک بھی ہے اور سیاسی تحریک بھی۔ اخلاق و معاملات کی اصلاح بھی ہے، اور معاشرے کی تنظیم بھی۔ ان ساری باتوں کے مجموعے کے لئے ایک اصطلاحی حفظ دین ہے جس کا آسان ترجمہ نظام زندگی ہے۔ عقائد، عبادات، اخلاق اور معاملات کی تمام چھوٹی سے چھوٹی اور بڑی سے بڑی جزئیات حفظ دین میں آجاتی ہیں اس کا ہر جز دوسرے سے اس طرح مربوط ہوتا ہے کہ اسے جدا کرنے کے بعد اس کی ہستی بے معنی سی رہ جاتی ہے۔ مثلاً عبادات کو دیکھئے اسے اگر عقائد، اخلاق اور معاملات سے الگ کر لیجئے تو عبادات کوئی جاندار چہر نہیں رہ جائیں۔ حج بلاشبہ ایک عبادت ہے لیکن اسے زندگی کے دوسرے مسائل سے الگ نہیں کیا جاسکتا۔ معنی محض ایک رسم پرستش کو جا پاٹ اور یا ترا نہیں۔ یہ ایک وقت و برس عیش بھی ہے اور رسم عبادت بھی، ایثار و جفا کشی اور نفس کشی کی مشق بھی ہے اور مساوات کی بنیاد پر ایک عالمگیر تنظیم بھی۔ یہ ساری باتیں حج کے فلسفے میں داخل ہیں آئیے ایک سری نظر ہر ایک پر ڈال لیں۔

دنیا میں ہر ایک کام کے پس پندہ یا تو عقل پر مبنی ہے یا عشق پر مبنی۔ عقل کا کام ہے کسی بات کو عبور کرنا، حکمت اور عقولیت سے پیش کرنا اور عیش کا وظیفہ ہے اس کے لئے وقف ہو جانا عقل یہ تو بتا سکتی ہے کہ یہ چیز مری نفیس سے اور حاصل کرنے کے قابل ہے لیکن اس کے لئے دھن اور لگن پیدا کر کے کوئی اقدام کر دینا عقل کا کام نہیں، عیش کا کام ہے، اور اکثر اوقات تو یہ ہوتا ہے کہ عقل جہاں ایک قابل حصول شے کی طرف متوجہ کرتی وہاں اس کے تصور میں روک بھی بن جاتی ہے۔ وہ طرح طرح کے خطرات کو سامنے لاتی ہے اور اس سے گریز کرنے کے لئے تمام طرح کے میلے بہانے تراش کر توجیہات و تاویلات کا انبار لگا دیتی ہے۔ یہ عقل جلد گریں لیکن عیش کی کار فرمایاں عجیب نہیں۔ یہ توجیہات کے ہر سنگ راہ کو عبور کر لیتا ہے اور عقلی تاویلات کے تمام غار زاروں کو روند ڈالتا ہے عقل ڈرتی رہتی ہے اور عیش آگے بڑھ جاتا ہے۔

بے خطر کو دپڑا آتشیں نمرود میں عیش عقل ہے محو تاشائے لب بام ابھی

گویا یوں کہئے کہ عقل محض روشن مگر بے ہمت ہوتی ہے اور عیش محض اندھا مگر باہمت ہوتا ہے۔ ناقص و دونوں ہی ہیں۔ اس لئے اس کے سوا چارہ نہیں کہ دونوں ہی کو اختیار کیا جائے لیکن ایسے حسین امتزاج کے ساتھ کہ دونوں اپنے صحیح مقام پر رہیں دونوں ایک دوسرے کی تکمیل کا سبب بنیں اور دونوں سے صحیح کام لیا جاسکے عقل عیش کے اسی حسین اور

قتنا سب امتزاج کا وہ سرانام اسلام ہے۔ اسلام نہ عقل کو سب سے ہمت چھوڑتا ہے نہ عشق کو اندھا بنا کر رکھتا ہے۔ وہ عقل میں ہمت اور عشق میں روشنی پیدا کرتا ہے۔ پھر دونوں کو مل کر ایک وحدت میں تبدیل کر دیتا ہے۔

جہاں تک عقل کا تعلق ہے قرآن کا ایک ایک ورق ادھر متوجہ کرتا ہے: 'افلا تعقلون'، 'افلا تبصرون'، 'واستمعوا لصدورن'، 'افلا یفقهون' وغیرہ قرآن بھرا پڑا ہے اور وہ ہر ہر مرحلے پر عقل و فہم کو دعوت دیتا ہے لیکن وہ نرمی عشق نہیں پیدا کرنا چاہتا اس لئے کہ:

عقل زابلیس است و عشق از آدم مست

تنہا عقل سے سائے کام نہیں چل سکتے۔ یہ تو ایک ابتدائی قدم ہے۔ آگے بڑھنے کے لئے جس عزم و ہمت اور محبت مردانہ کی ضرورت ہے اس کی رُوح صرف عشق ہے۔ اس لئے اسلام نے عقل کے ساتھ عشق کو بھی لازم کر دیا ہے کسی عشق کا ایک تعلیمی مظاہرہ ہے سچ۔ ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ حج میں عقل کا کہیں نام و نشان نہیں۔ ضرور ہے۔ مگر نسبت دوسری عبادات و مناسک کے یہاں عقل پر عطا شدہ عشق بہت غالب ہیں۔ ننگے سر ننگے پاؤں ایک ہی کپڑے میں لپٹے ہوئے بیٹھے ناخن اور بال بڑھے ہوئے ہیں۔ سو یا یہ مطلوب کے گرد پڑنا نہ دار چکر کاٹ سہے ہیں۔ میدان میں جا کر دیوانوں کی طرح کنکریاں چن رہے ہیں۔ بے آب و گیاہ صحرا میں پڑے ہوئے ہیں۔ دو پہاڑیوں کے درمیان ادھر سے ادھر دوڑ بھاگ کر رہے ہیں۔ — فرمائیے کیا یہ حرکتیں عقل سے کوئی مطابقت رکھتی ہیں؟ کیا عقل ان باتوں پر تحسین کے پھول برسائے گی؟ پھر آخر یہ سب کچھ کیا ہے؟ دیوانگی و شیفتگی اور جنون و پمدا لگی کے یہ سائے مظاہرے صرف عشق کے درس ہیں۔ وہ عشق جس کے بغیر عقلی حسن ابلیس کی طرح بے باق و محو کا شکار ہوتا ہے اور جسے الگ کرنے کے بعد عبادات کی ساری رسیں بے جان، خشک اور بے مزہ ہو جاتی ہیں۔ نماز ہو یا زکوٰۃ یا روزہ عشق و جنون کا ایسا درجہ پیدا کرے کہ مظاہرہ کسی میں بھی نہیں ہوتا، اندر یہ بتانے کی ضرورت نہیں کہ ایمان کی جان اور عبادت کی روح وہی جذباتی عنصر ہے جسے عشق کہتے ہیں اور جس کا عملی درس ہے حج، اور اس کے سارے مناسک عقل تو صرف قانون دیتی ہے جسکی شکل و حسن پیدا کرتی ہے لیکن عشق اس جذبے کا نام ہے جو قانون سے بہت بالا تر رہ کر انسان سے دفاداری و اطاعت کرتا ہے۔ اگر زندگی اور اس کے نظام سے عشق عشق کو الگ کر دیتے تو انسانیت، اخلاقی بلندی، روحانی بالیدگی سب کچھ ختم ہو جاتا ہے۔ سوچئے آپ اپنے بال بچوں کی خدمت کس جذبے سے کرتے ہیں؟ یہ تہذیبی و محنت اور مخلصانہ فداکاری کو نہ ساقانون کو نہ تہذیب کے یہ عرف و محبت کے لطف اور پر کیف جذبات میں جو اس راہ کی ہر تکلیف میں بھی راحت کی ایک چاشنی پیدا کر دیتے ہیں۔ یہی عالی عبادت اور طاعت الہی کا بھی ہے۔ یہاں صرف حکم اور قانون کا فرض نہیں ہوتا بلکہ ایک جذبہ اس سے بالا تر ہے۔ یہ ایسی ہی کائنات ہے عشق، اور اس کی مشق اور مظاہرہ کا نام ہے حج۔

اس درس عشق کے ساتھ ساتھ حج میں کچھ اور عطا کرے جس کا تعلق عقل سے ہے۔ ہم پہلے کہہ آئے ہیں کہ

اسلام عقل و عشق کے ایک حسین امتزاج کا نام ہے اور یہ بھی بتا چکے ہیں کہ حج بیک آن دوسرے عشق بھی ہے، رسم عبادت بھی، ایثار بھی ہے اور ایک عالمیہ تعلیم بھی۔ اُسے مختصر اُن چیزوں کو بھی دیکھتے چلیں :

اسلام بیک وقت انفرادی بھی ہے اور اجتماعی بھی یعنی وہ ایک طرف تو بندوں کا ذاتی رابطہ خدا سے تو کرتا ہے اور دوسری جانب وہ بندوں کے فیما بین اور باہمی روابط کو مستوار کرتا ہے۔ اس اجتماعیت کے لئے آغاز تو ایک مختصر سے معاشرے سے ہوتا ہے لیکن آخر کار پھیل کر ایک اتنا وسیع دائرہ بن جاتا ہے کہ سارے کرہ ارض کی انسانی برادری کو اپنے احاطے میں لے لیتا ہے۔ مارچنگا نہ میں ایک محلہ کچا ہوتا ہے، جُمنے میں ایک شہر اکٹھا ہو جاتا ہے اور عیدین میں شہر اور منغات شہر کے لوگ جمع ہوتے ہیں۔ اجتماعیت کا یہ دائرہ اس سے آگے نہیں بڑھتا لیکن حج ایک ایسی عبادت ہے جو سارے کرہ ارض کے نمائندوں کو ایک مرکز پر کھینچ لیتا ہے! اور انسانی برادری کا یہ اختلاص ایسا دلفریب اور روح پرور نظارہ ہوتا ہے جس کی کوئی نظیر دنیا کی کسی کانفرنس میں نہیں مل سکتی۔ ہر نسل سے مسلک ہونے والے، ہر وطن کے رہنے والے، ہر پیشے کو اختیار کرنے والے، ہر زبان کے بولنے والے، ہر رنگ کے آدم زاد یہاں سمٹ کر آ جاتے ہیں۔ وطن، نسل، رنگ، زبان اور پیشے کے سارے اختلافات اپنی حد بندیوں کو توڑ کر یہاں ایک وحدت کی شکل اختیار کر لیتے ہیں۔ وحدت بھی ایسی جو بلند و پست، شاہ و گدا، امیر و فقیر اور بھلا و محمود کے سارے امتیازات کو پاؤں تلے روند کر رکھ دے۔ سب سے ہم پر ایک جیسا لباس کہ سب مل کر کھن بے دوش مجاہدوں کا ایک قافلہ معلوم ہوں! طواف، رمی، قربانی، ہجی وغیرہ کی ساری رسموں میں ایسے برابر کے شریک کہ سب کے سب ایک ہی خاندان کے افراد نظر آئیں۔ سب کی زبان پر ایک ہی کلمہ لیک ان اللہ صر لہ یک، گویا ساری امت ایک ہی شمع کا پروانہ ہے۔ مساوات، ہم آہنگی، موافقت، سادگی، بے تعلقی کے یہ نظارے آپ حج کے سوا اور کہاں دیکھ سکتے ہیں؟

اس موقع پر رش، فسق اور بد اعمالی یعنی یہود، گنہگار، غیر ثقہ باتیں، اور جھگڑے سب از روئے قرآن ممنوع ہیں۔ فلا سافت و کافسوق و لا جدال فی الحج۔ گویا یہ اخلاقی تربیت کا بھی ایک عالمگیر مرکز ہے جہاں ہر آنے والے کو اپنی زبان، دل و دماغ اور ہاتھ پاؤں سب کو قابو میں رکھنے کی تعلیم ہوتی ہے۔ ذرا غور فرمائیے جب دنیا کے ہر مہر گوشتے سے آنے والے اس اضیاط اس تقویٰ اور اس جذبے کے ساتھ آئیں گے تو کیا اس بین الاقوامی اجتماع سے کوئی سیاسی، ملکی اور قومی فائدہ بھی ساتھ ساتھ نہ ہوتا ہو گا؟ اسلام کی تعلیمات کا انداز یہ نہیں کہ محض روحانی فائدوں کے لئے الگ اجتماع ہو اور صرف سیاسی مقاصد کے لئے علیحدہ جلسے ہوں۔ اسلام تو زندگی کے سارے عناصر کو ایک ساتھ لے کر چلتا ہے، اخلاقی، روحانی، ملکی، سیاسی غرض سارے مقاصد یا ہم یہ سستہ ہیں سچ کا اجتماع صرف ذکر و فکر اور مراقبہ و مجاہدہ کی محفل نہیں یہ ایک عالمگیر بین المذاہبی کانفرنس بھی ہے، تاکہ اقطار عالم کے بین المذاہب سر جوڑ کر بیٹھیں، باہم تبادلہ خیالات کریں، اپنے تعلقات استوار کریں، اپنی علمی، صنعتی، تجارتی و سیاسی ترقیوں کے

منصوبے تیار کریں اور انسانیت کی بنیادوں پر دنیا کے اُبھے ہوئے مسائل کا حل سوچیں، برگزینوں کا سہارا بنیں اور ظالموں کا ہاتھ پکڑیں، امن اور عدل کا نظام سارے جہان میں قائم کر کے امامتِ اقوام کا حق ادا کریں۔ یہی وہ بلند مقاصد ہیں جن کو بروئے کار لانے کے لئے کعبۂ مشرق کو مرکزِ عالم، قیاماً للناس، مثابۃً للناس اور مقامِ امن بتایا گیا ہے۔ اُن یہ اور بات ہے کہ:

نماز و روزہ و قربانی و حج یہ سب باقی ہیں تو باقی نہیں ہے

## مطبوعات بزمِ اقبال

مجلدِ اقبال۔ مدیر۔ ایم۔ ایم شریف۔ بشیر احمد ڈار  
سہ ماہی اشاعت۔ دو انگریزی اور دو اردو شماروں میں۔ قیمت سالانہ دس روپے صرف اردو یا انگریزی شمارے پانچ روپے۔

یڈٹافرس آف پریشیا۔ (انگریزی) مصنف علامہ اقبالؒ ۵۔۔۔۔۰

ایچ آف دی دست ان اقبال مصنف مظہر الدین صدیقی صاحب ۲۔۔۔۔۰

ذکرِ اقبالؒ مصنف مولانا عبد المجید سالک ۵۔۔۔۔۰

اقبال اور ملاًؒ مصنف ڈاکٹر خلیفہ عبد الحکیم ۰۔۱۲۔۔۰

مکاتیبِ اقبالؒ بنام خان محمد نیا زالدین خاں مرحوم ۱۔۴۔۔۰

تقاریرِ یومِ اقبالؒ ۱۹۵۴ء ۱۔۴۔۰

علامہ اقبالؒ مترجمہ صوفی غلام مصطفیٰ تبسم ۱۔۸۔۔۰

صلیٰ کا پتہ

سکرٹری بزمِ اقبال و مجلس ترقی ادب ۱۱ نرسنگہ واس گارڈن بکس روڈ۔ لاہور



# حکیم کون فیوشس اور چینی فلسفہ اخلاق

چین اپنی تہذیب و تمدن کے لحاظ سے تقریباً سبھی ایشیائی تمدنوں سے قدیم ترین ہے اور موجودہ زمانے کی تحقیقات سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ تہذیب انسانی کے تمام لوازمات شاید اس خطہ زمین میں جو ایشیاء کے باقی ممالک سے جغرافیائی حالات کے باعث بالکل منقطع رہے، اس زمانے میں پیدا ہو چکے تھے جبکہ مصر، ہندوستان اور مشرق وسطیٰ کے تمدن ابھی اپنے ابتدائی مراحل ہی میں تھے۔ چین کے اس قدیم تمدن کی تاریخ تین چار ہزار قبل مسیح سے شروع ہوتی ہے اور مختلف نشیب و فراز سے گزرتی ہوئی اس وقت ہمارے سامنے آتی ہے جب حکیم کون فیوشس ۵۵۰ یا ۵۰۵ قبل مسیح میں ایک ریاست لوئی (جس کو آج کل شان ٹنگ کے نام سے پکارا جاتا ہے) پیدا ہوا۔ یہ عجیب اتفاق ہے کہ تقریباً اسی زمانہ میں ہندوستان میں بدھ اور جہادیر نے براہمنیت کے خلاف علم بلند کیا، مشرق وسطیٰ میں یہودیوں کے کئی ایک عظیم الشان پیغمبروں نے قوم کی اصلاح کا بیڑا اٹھایا، اور یونان میں فلسفہ کی ابتدا ہوئی۔ گویا یہ دھند انسانیت کی تاریخ میں ایک خصوصی اہمیت رکھتا ہے جس میں دنیا کے مختلف دور افتادہ ملکوں میں عوام کی بھلائی اور اخلاقی اصلاح کے لئے ایک ہی منبع عظیم سے فطرت نے چند نمایاں شخصیتوں کو پیدا کیا جنہوں نے اپنی کوششوں سے انسانیت کے قافلے کو آگے بڑھانے کے لئے چورازور لگایا اور کہیں یہ کوششیں کامیاب ہوئیں اور کہیں ناکام۔

قدیم چین میں توحید کا تصور بہت نمایاں تھا اور خدائے واحد کے لئے جو لفظ استعمال ہوتے تھے ان سے اس کی ربوبیت اور حکومت کا تصور صاف طور پر واضح ہوتا تھا۔ فرشتوں کے وجود پر بہت زور دیا جاتا تھا اور حیات بعد الموت ایک پختہ عقیدہ تھا جواب تک مختلف شکلوں میں موجود ہے۔ لیکن وقت کے ساتھ ساتھ مشرکانہ رسومات کی آمیزش سے ان تصورات میں کافی تبدیلی پیدا ہو گئی۔ فرشتوں نے بے شمار دیوتاؤں کی شکل اختیار کر لی اور حیات بعد الموت نے آباؤ اجداد کی پرستش کا رواج پیدا کر دیا۔ حکیم کون فیوشس کی تعلیمات کا محور مرکز جہاں تک ہمیں معلوم ہوتا ہے ان نسخہ زدہ تصورات کی اصلاح معلوم نہیں ہوتا اگرچہ اس کے اقوال میں توحید کا عقیدہ صاف صاف صاف نظر آتا ہے اور اس نے کبھی دیوتاؤں کو مخاطب نہیں کیا۔ بعض اقوال دیانات سے تو یوں معلوم ہوتا ہے کہ کون فیوشس کو ان بعد الطبیعیاتی مسائل سے کوئی دلچسپی نہ تھی جب کبھی اس کے شاگردوں نے حیات بعد المات کا ذکر چھیڑا تو اس نے کبھی اس کے متعلق کوئی واضح جواب نہیں دیا، ایک دفعہ کسی نے آباؤ اجداد کی حرمت کے متعلق سوال پوچھا تو اس نے جواب دیا:

”جب تم زندہ انسانوں کی خدمت کے اہل نہیں، تو ان کی ادواح کی خدمت تم سے کیسے ہو سکتی ہے؟“

اس نے پھر سوال کیا: میں آپ سے موت کی حقیقت پوچھنا چاہتا ہوں؟

اس نے جواب دیا: جب تم حیات و زندگی کی حقیقت سے آگاہ نہیں تو موت کی نوعیت سے کیسے واقف ہو سکتے ہو؟ سوال کرنے والا تو یہ سن کر خاموش ہو گیا لیکن اس سوال کی اہمیت واضح تھی حقیقت یہ تھی کہ آباؤ اجداد کی ارواح کی خدمت جو کئی ایک مشرکانہ رسوم سے وابستہ تھی چین میں عام تھی اور اس کے شاگرد اس کی رائے معلوم کرنے کے لئے بہت بے چین تھے۔ اس لئے ایک دوسرے شاگرد نے جرأت سے سوال کیا:

”جب ہم ان ارواح کے سامنے تحائف اور زندرانے پیش کرتے ہیں تو کیا ان ارواح کو اس عمل کا علم ہو رہا ہے یا نہیں؟“ کون فیوشس نے جواب دیا:

”اگر میں کہوں کہ یہ ارواح جانتی ہیں تو مجھے ڈر ہے کہ لوگ ان رسوم کو ادا کرنے میں اتنا اہتمام کرنا شروع کر دیں گے کہ ان کی حالت تباہ ہو جائے گی۔ اگر میں کہوں کہ نہیں تو پھر شاید بد اخلاق لوگ اپنے والدین کو مرنے کے بعد دفن بھی نہ کریں تمہیں جاننے کی ضرورت نہیں۔ یہ مسئلہ اہم نہیں اور بعد میں تم خود بخود اس معاملے سے واقف ہو جاؤ گے۔“

لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ کون فیوشس روح کے بقایا خدا کے وجود سے منکر تھا۔ ایک جگہ اس نے وضاحت سے بیان کیا کہ انسانی جسم موت کے بعد فنا ہو جاتا ہے۔ لیکن روح ہمیشہ قائم رہتی ہے۔ اسی طرح ایک جگہ کہتا ہے کہ خدا کی بخشش و رحمت کا مظاہرہ ہمیں ہر جگہ نظر آتا ہے۔ ہم اس کو دیکھنا چاہتے ہیں لیکن وہ نظر نہیں آتا۔ ہم اس کی آواز سننے کی خواہش کرتے ہیں لیکن کچھ سنائی نہیں دیتا۔ مگر اس کے باوجود وہ سب میں موجود ہے اور اس کے بغیر اور علاوہ کچھ نہیں۔ سیلاب کے پانی کی طرح وہ اپنے عبادت گزار بندوں کے سروں پر دائیں اور بائیں طرف موجود ہے۔

عام طور پر کہا جاتا ہے اور اس کے اپنے الفاظ بھی کسی حد تک اس کی تائید کرتے ہیں کہ وہ محض قدیم صحت مند روایات کا محافظ اور ان کو زندہ کرنے والا ہے۔ اور اس کی زندگی کا مقصد یہی تھا کہ وہ اپنے زمانے میں ان روایات کی روشنی میں قوم کے امیروں کے سامنے بہتر زندگی کا نقشہ پیش کر سکے۔ لیکن کہیں کہیں اس کے اقوال میں اس امر کی طرف بھی اشارات ملتے ہیں کہ وہ الہام و وحی کا حامل تھا۔ اگرچہ اس کی تفصیل و نوعیت کے متعلق کچھ زیادہ معلومات ہمیں دستیاب نہیں ہو سکتیں۔ چنانچہ ایک جگہ وہ اپنے حلقے ذکر کرتا ہے:

”پندرہ برس کی عمر میں مجھے علم کا شوق ہوا میں سال کی عمر میں بیسویں سال تک تھا۔ چالیس برس میں میرا دل ہر قسم کے شکوک و شبہات سے پاک ہو گیا۔ پچاسویں برس مجھے خدا کے احکام معلوم ہوئے۔ ساتویں برس میرے کلن حقیقت و صداقت کی آواز پر لبیک کہنے کے لئے ہر لمحہ تیار رہتے تھے۔ سترہ برس کی عمر میں اپنے دل کی ہر خواہش پر بلا حیل و چراغ عمل کرنے پر آمال تھا۔ کیونکہ اب مجھ سے کوئی ایسا عمل نہیں ہو سکتا تھا جو اخلاقی اقدار کے منافی ہو۔ اس مختصر سے بیان سے کم از کم اتنی وضاحت ضرور ہوتی ہے کہ کون فیوشس دو سرے قدیم مصنفین کی طرح الہام و وحی سے سرفراز ہوتا رہا اور اسی کی روشنی میں اس نے اپنے اخلاقی اصول وضع کئے جو اس کی قوم کے لئے مشعل راہ کا کام دیتے رہے۔

اس کی ابتدائی زندگی کے متعلق ہمارے پاس کچھ زیادہ معلومات نہیں۔ علم کی تحصیل کے علاوہ اس نے کھیلوں میں کافی جہارت

حاصل کی بھکاریاں اور گھوڑ سواری میں وہ کمال حاصل کر چکا تھا۔ شاعری اور ادب میں اس کا ذوق کافی بلند تھا لیکن موسیقی میں اس کا شغف بالکل عمویت کی ملک تھا۔ یہ عجیب بات ہے کہ قدیم و جدید مفکرین میں گانے اور موسیقی سے یہ مناسبت روحانی مساوت کا حصہ سمجھی جاتی رہی۔ کون فیوشس کا خیال تھا کہ اس سے وحشی اور بد اخلاق قوموں کو تہذیب کا سبق دیا جاسکتا ہے۔ اس نے ایک دفعہ کہا کہ ایک بد اخلاق و بد کردار شخص کے لئے ایک اچھا موسیقار ہونا ناممکن ہے۔ اس کی زندگی کا ایک واقعہ قابلِ غور ہے۔

ایک دفعہ اس نے سنا کہ ایک دور دراز ریاست میں ایک ماہر موسیقار سیانگ نامی رہتا ہے جو قدیم موسیقی کا استاد تھا کون فیوشس باوجود حالات کی ابتری اور سفر کی صعوبتوں کے وہاں پہنچے اور اس سے ملاقات کرتے پر تیار ہو گیا۔ اس کو دیکھ کر سیانگ بہت خوش ہوا اور کافی دیر تک قدیم فن موسیقی اور اس کی روحانی قوتوں کا پُر از جذبات ذکر ہوتا رہا جس سے دونوں غفلت ہوئے۔ اس کے بعد سیانگ نے اپنا ساز (جوستار یا سارنگی کے مشابہ تھا) اٹھایا اور ایک ایسا نغمہ گایا جس کو شہزادہ وان وانگ نے ترتیب دیا تھا۔ کان فیوشس مدہوش ہو کر سنا رہا۔

دس دن تک سیانگ یہ نغمہ بجاتا رہا اور اس کے بعد اس نے کون فیوشس سے گانے کے لئے کہا۔ اس نے ایسی خوبصورتی اور عمدگی سے اسے ادا کیا کہ سیانگ بے خود ہو گیا اور کہا: بہت خوب۔ اب اگلا نغمہ شروع کریں۔ لیکن اس پر کان فیوشس نے ادب سے سلام کیا اور عرض کی: مجھے کچھ اور مہلت دیجئے۔ آپ کی مہربانی اور شفقت سے میں اس نغمہ کو صحیح ادا کر سکا لیکن ابھی تک شہزادہ کے دلی جذبات تک میری رسائی نہیں ہو سکی اور اس نے میرا اہینان نہیں ہوا۔

اس پر سیانگ نے اسے پانچ دن کی مہلت دی جس کے بعد بھی کان فیوشس کا نغمہ پورا نہ ہو سکا۔ اس نے دست بستہ ہو کر عرض کی کہ مجھے پانچ دن کی اور مہلت دیجئے، شہزادے کے صحیح جذبات کا ایک دھندلا سا عکس میرے ذہن میں منعکس ہوا ہے تاہم میں کوشش کروں گا اگر میں اس کو سمجھنے سے عاری رہا تو میں موسیقی کو ہمیشہ کے لئے ترک کر دوں گا۔

اس مدتِ معینہ کے بعد کون فیوشس حاضر ہوا اور آتے ہی پکارا: میں نے پایا، میں نے پایا، ہر چیز اور ہر معاملہ میرے لئے حل ہو گیا۔ گویا کہ میں اپنی آنکھوں سے دیکھ رہا ہوں۔ میں نے ساز اٹھایا، بجا نا شروع کیا اور ہر نغمہ کا پوشیدہ مفہوم میرے قلب کی گہرائیوں میں اتر گیا۔ مجھے یوں معلوم ہوتا تھا کہ گویا شہزادہ وان وانگ میرے سامنے کھڑا ہے اور میں اس کی بڑی بڑی چمکیلی آنکھوں کو دیکھ رہا ہوں اور اس کی مقدس اور پاکیزہ آواز سن رہا ہوں۔ میرا دل خود بخود اس کی طرف کھنچ رہا تھا گویا کہ ہم دونوں باوجود دو مختلف وجود ہونے کے خیالات کی ہم آہنگی سے ایک تھے۔

اس کے بعد اس نے مکمل خاموشی میں آنکھیں بند کر کے وہ نغمہ اپنے ساز پر چھڑا۔ ختم ہونے پر سیانگ اپنی جگہ سے اٹھا اور اس کے سامنے کھڑا ہو کر کہنے لگا: آپ کی نظراتی گہری اور آپ کا فن اتنا مکمل ہے کہ میں تمہارا استاد دینے کی اہلیت نہیں رکھتا۔ اگر آپ اجازت دیں تو میں آپ کے شاگردوں کے حلقے میں شامل ہو جاؤں؟

اس واقعہ سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ ان دونوں کے نزدیک موسیقی محض جذباتی تسکین کا ذریعہ نہ تھی بلکہ اگر ایسا ہوتا تو کون فیوشس

کا اقدام بالکل بے معنی ہوتا۔ حقیقت موسیقی انسان کی ذہنی اور اخلاقی زندگی کے لئے ایک بہت اہم قوت ہے جو اس کے قلب کے سوتوں کو بیدار کر کے اس کو اس دنیا کی اصلاح کے لئے تیار کرتی ہے اور یہی وہ مقصد تھا جس کے لئے کون فیوشس نے اپنی تمام قوتیں صرف کر دیں اور اس لئے اس کے فلسفہ اخلاق میں اس فن کی خاص اہمیت ہے۔

جب کون فیوشس پیدا ہوا، اس وقت چین پر خاندان چو حکومت کرتا تھا لیکن مرکزی حکومت کی کمزوری کے باعث ملک مختلف نیم خود مختار ریاستوں میں بٹا ہوا تھا۔ ہر ریاست دوسری سے برسرِ پیکار تھی اور اس طرح عوام کی حالت بالکل قابلِ رحم تھی مسلسل اور متواتر جنگوں سے سارے ملک کی اقتصادی حالت بگڑ چکی تھی اور امراء اپنی عیاشیوں اور ریشہ دوانیوں میں مشغول تھے جاگیردار نظام جو کبھی چو خاندان کی طاقت کا باعث تھا اب سلطنت اور عوام کو ظلم اور استحصال کے دو پاٹوں میں کھل رہا تھا۔ قدیم روایات اور اخلاقی اقدار اپنی قیمت کھو بیٹھے تھے، اور لوگوں کے سامنے نہ کوئی نظریہ حیات تھا اور نہ کوئی اصول جس کی روشنی میں وہ اپنی بہتر حالت کو دیکھ کر سکتے۔ ایسے بدترین حالات میں کون فیوشس نے اصلاح کا بیڑا اٹھایا اور قوم میں زندگی پیدا کرنے کے لئے چند اخلاقی قوانین وضع کئے، اور قدیم روایات اور عقاید کے ذخیرہ کو از سر نو مرتب کیا۔ اس کی اصلاحی تحریک کا ایک نمایاں پہلو یہ تھا کہ اس نے اپنی تمام تر تعلیم کی بنیاد ان تمام اخلاقی اصولوں پر رکھی، جو چو خاندان کے ابتدائی چند بادشاہوں نے وضع کئے تھے اور جن کی روشنی میں انہوں نے ملک کو ایک مستحکم نظام حکومت، اقتصادی اور معاشرتی خوشحالی بخشی تھی یہی وجہ تھی کہ کون فیوشس کہا کرتا تھا کہ میری تعلیم کوئی نئی نہیں اور نہ مجھے کوئی نیا نظام اخلاق پیش کرنے کا دعویٰ ہے میں تو محض پرانے اصولوں کو پیش کرنے والا ہوں۔ اگرچہ اس میں کافی صداقت تھی لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ جب پرانے اصول اپنی قدر و قیمت کھو چکے ہوں تو ان کو دوبارہ اُسی شکل و زبان میں پیش کرنے سے کچھ فائدہ حاصل نہیں ہوتا۔ جب تک پرانے اور قدیم تصورات کوئے لباس میں جوڑ مانے کے حالات اور ذہنی مزاج کے مطابق ہوں نہ پیش کیا جائے تب تک کسی حرکت اور اصلاح کی توقع نہیں ہو سکتی۔ یہ کارنامہ — پرانی شراب کو نئی بوتلوں میں پھینک کر نا — کان فیوشس کی ساری عمر کا بنیاد تھا اور اگر غور سے دیکھا جائے تو کچھ کم نہیں کئی قدیم تہذیبیں اور قومیں محض ایسی عظیم الشان شخصیتوں کے نہ پیدا ہونے سے ہمیشہ کے لئے صفوہ ہستی سے ناپید ہو گئیں، جو بنیادی اور ارازی حقیقتوں کو زمانے کے بدلتے ہوئے حالات کے مطابق پیش کر سکتیں۔

ایک جگہ کہتا ہے کہ میں قدما سے محبت کرتا ہوں اور ان کی عزت میرے دل میں جاگزین ہے۔ ان کی تعلیمات اتنی جامع، ہمگیر اور اہم ہیں کہ میں ان کے مطالعہ سے کبھی نہیں تھکتا۔ روحانی دولت کا اُن مٹ خزانہ ان میں پوشیدہ ہے جس کا دل چاہے ان سے اخلاقی اصول اور روحانی روشنی حاصل کر سکتا ہے بشرطیکہ طلب صادق موجود ہو۔ اس لئے میں اپنی تحریروں میں ہمیشہ ان سے استفادہ کرتا رہتا ہوں اور سوائے سناذ حالتوں کے میں نے کبھی جدید نظریات یا تصورات پیش کرنے کی کوشش نہیں کی۔ میرا کام تو ان کوئے ماحول کے مطابق لوگوں کے سامنے پیش کرنا ہے یا اس کی خواہش تھی کہ امرا ان پرانے قوانین سے جو قدیم بادشاہوں نے وضع کئے تھے اپنی اور قومی زندگی کی اصلاح کریں اور اس طرح ملک میں امن و سلامتی کا دور دورہ ہو سکے جیسا کہ قدیم ایام میں تھا۔

کون فیوشس کی زندگی کا پہلا دور ۵۳۰ قبل مسیح میں ختم ہو جاتا ہے جب اس کی جسمانی اور روحانی قوتوں کی شہرت شن کر

ریاست لوکے حکمران نے اس کو اناج کے ذخیروں اور سرکاری زمینوں کا محافظ مقرر کیا۔ اس نے اپنا فرض اتنی تہذیبی اور خوش اہلوی سے سرانجام دیا کہ حکمران سے لے کر عوام سبھی اس سے خوش تھے۔ یہ کون فیوشس کا عملی زندگی میں پہلا کامیاب تجربہ تھا جس میں اس نے اپنے اخلاقی اصولوں پر عمل کر کے لوگوں پر ان کی حقانیت اور افادیت واضح کر دی تھی۔ اس کا دوسرا دور (۵۲۰-۵۰۱) پہلے سے مختلف تھا۔ اس نے عملی زندگی کو ترک کر کے اپنے اصولوں کی تبلیغ شروع کی اور چند ہی دنوں میں اس کے گرد شاگردوں اور ہمدردوں کا ایک وسیع حلقہ قائم ہو گیا۔ اسی دور میں اس نے قدیم قانونی اور اخلاقی کتابوں کو نئے سرے سے مدون کرنا شروع کیا اور ساتھ ہی ساتھ اپنی ذہنی اور روحانی زندگی کی ترقی کے لئے بھی کوشاں رہا۔ اسے معلوم ہوا کہ اس کی تعلیم کا کچھ نہ کچھ اثر ضرور ہو رہا ہے۔ ریاست لوکے والی کا ایک وزیر بستر برگ پر تھا۔ اس نے مرنے سے پہلے اپنے بیٹے کو بلا کر کہا: "انسانی سیرت کی تعمیر کے لئے اخلاقی قوانین کی حقیقت سے واقف ہونا ضروری ہے میں نے سنا ہے کہ ایک شخص کون فیوشس نامی اس علم میں ماہر ہے۔ میری وفات کے بعد اس کے پاس جانا اور یہ علم سیکھنا۔ اس طرح اس کا شہرہ آہستہ آہستہ پھیلنا لگا۔ اور سینکڑوں ہزاروں لوگ اس کے گرد جمع ہوتے گئے۔ اس کی تعلیم کا طریقہ بالکل ارسطو کی طرح تھا یعنی وہ چلتے پھرتے ہر وقت ہر حالت میں لوگوں کو مسائل سمجھانے میں مشغول رہتا تھا۔ اس کے دائرہ تعلیم میں شامل ہونے کے لئے کسی خاص شرط کی ضرورت نہ تھی۔ ایک دفعہ اس نے اپنے متعلق کہا: "میرا رشتہ کسی خاص فرد یا گروہ سے نہیں، میری نگاہ میں سب انسان مساوی ہیں۔ مشرق، مغرب، جنوب، شمال کی جغرافیائی حدود میرے لئے بالکل بے معنی ہیں۔"

درویش خلاصت نہ شرفی ہے نہ عسری گھر اس کا نہ دلی نہ صفایاں نہ سمرقند

کئی سال تک اس کے دل میں یہ خواہش پرورش باقی رہی کہ شاید اس کی ریاست کا والی اس کو اصلاح حال کے لئے دعوت دے۔ حالات بہت خراب ہو چکے تھے اور بظاہر مصیبت سے نجات کی کوئی امید نہ تھی۔ اس کو اپنے اصولوں پر پورا یقین تھا اور جیسا کہ مختلف کتابوں کے مطالعہ سے جو اس نے یا اس کے شاگردوں نے قلمبند کیا معلوم ہوتا ہے، اس کے ذہن میں ایک مکمل ریاست کا نقشہ موجود تھا اور اس کی متانتھی کہ اس کو زندگی میں اس پر عمل کرنے کا موقع مل سکے۔ لیکن حالات کی نزاکت کے باوجود والی نے کون فیوشس سے یہ کام لینا پسند نہ کیا، اور اس کی بجائے اسے دارالسلطنت میں جانے کا مشورہ دیا۔

اس سفر میں دو واقعات ایسے پیش آئے جن سے کون فیوشس کے نظریہ حیات پر روشنی پڑتی ہے۔ ایک دفعہ راستے میں اس نے چند آدمیوں کو دیکھا جو شکار میں مشغول تھے۔ اس نے سفر ملتوی کر دیا اور شکاریوں میں شامل ہو گیا۔ اس کے شاگردوں نے احتجاج کیا۔ ان کے تصور میں ایک مصلح اور حکیم کے لئے ایسا مشغلا اس کی شان استغناء سے بعید تھا۔ اخلاق کا ایک راہبانہ نظریہ جس میں دنیا اور دنیا کے کاموں کے لئے کوئی گنجائش نہ ہو عام طور پر بلند ترین سمجھا جاتا رہا ہے اور آج بھی اس کے حامی آپ کو مختلف ملکوں میں نظر آ سکتے ہیں۔ لیکن کون فیوشس نہ راہب تھا اور نہ اس طرح کے نظری اخلاق کا ملبردار۔ اس کے نزدیک انسانی زندگی اور اس کے مسائل، دنیا اور اس کے مصائب و آلام کہیں نہ زیادہ اہم اور قابل توجہ تھے۔

اس نے ان اعتراضات کو سن کر جواب دیا: تمہاری رائے غلط ہے۔ اس دنیا کا ہر فعل اور ہر عمل ایک حکیم و مفکر کے دائرہ ذوق و

عمل میں شامل ہے۔ ذرا اس دوزخ و سوچ کو دیکھو جو شکار کا ایک لازمی جزو ہے۔ کیا یہ انسانی زندگی کی نشانی نہیں؟ شکار کرنا آدمی کا استبدادی زندگی میں اہم ذریعہ خوراک تھا جس کے ذریعہ وہ اپنے کھیتوں اور اپنی زندگی کو بھلی جانوروں کے حملے سے محفوظ کرتا تھا۔ بادشاہوں کے لئے تفریح کا موجب اور عالم کے لئے دماغی سکون و راحت کا باعث۔ اگر ہم خود شکار سے حاصل کردہ جانوروں کی قربانی خدا کے حضور میں پیش کر سکیں، تو اس سے زیادہ سعادت کیا ہو سکتی ہے؟ اگر ہم اس ماحول کو سامنے رکھیں جس میں کون فیوشس نے یہ الفاظ کہے تھے تو ان کی افادیت کا اندازہ ہو سکتا ہے۔ اس زمانے میں انسانوں کی اکثریت کا پیشہ زراعت ہی تھا اور شہر اور دیہات اتنے محفوظ نہ تھے جتنے کہ آج کل۔ ایسے حالات میں شکار کھیلنا اہم ہر وقت جو حق و چوبند رہنا ایک قومی ضرورت تھی اور مسئلہ کے اسی پہلو پر زور دینے کے لئے شاید کون فیوشس نے یہ اقلام کیا۔

دوسرا اہم واقعہ ایک چینی صوفی لاؤ زاسے ملاقات تھی۔ لاؤ زانیا کے دیگر صوفیا کی طرح راہبانہ زندگی کا دلدادہ تھا۔ اس کے نزدیک کون فیوشس کی عملی زندگی بدترین قسم کی دنیا داری تھی جس میں روحانیت کا شائبہ بھی نہیں ہو سکتا۔ صحیح روحانیت تو دنیا سے قطع تعلق کر کے اور عام انسانوں کی قسمت اور دنیا کے مصائب سے بالاتر رہ کر ہی حاصل ہو سکتی ہے۔ ان دو انسانوں کی ملاقات گویا دو مختلف نظریات کا مقابلہ تھا۔ اس نے کون فیوشس کی عملی کوششوں کا مذاق اڑایا اور کہا کہ یہ امرا جن کی اصلاح کا تم ذمہ لے رہے ہو اس قابل نہیں کہ ان کی طرف توجہ کی جائے۔ ایک صحیح انسان کے لئے ضروری ہے کہ وہ دنیا سے ملحد ہو جائے کیونکہ اس دنیا کے کام اس کو روحانیت سے محروم کر دیتے ہیں جن قدیم حکماء کے اقوال و اعمال کی تبلیغ تم کر رہے ہو وہ تو مدت ہوئی ختم ہو چکے۔ ان کے یہ اقوال قوم میں کیا زندگی پیدا کر سکیں گے؟ کیا تم نے نجات کا راستہ پایا ہے؟ کون فیوشس نے اپنے انداز میں کہا کہ میں تیس سال سے اسی کوشش میں سرگرداں ہوں کہ اپنی قوم کو نجات کا راستہ دکھا سکوں، لیکن ابھی تک کامیاب نہیں ہوا۔

روایت ہے کہ اس ملاقات کے بعد کون فیوشس کچھ پریشان سا رہا۔ لیکن یہ پریشانی عارضی تھی کیونکہ اس نے اپنے اختیار کردہ نقطہ نظر کو کبھی ترک نہیں کیا۔ اس سلسلے میں یہ بات قابل غور ہے کہ جب کچھ عرصے بعد دار السلطنت کی حالت زیادہ خمدوش ہو گئی، تو لاؤ زانے ایک صحیح صوفی کی طرح شہر کو الوداع کہا اور ہمیشہ کے لئے دنیا کی نظروں سے غائب ہو گیا۔ اس کے برعکس کون فیوشس کی زندگی ہر نئی مصیبت کے وقت زیادہ ہرہمت اور چست تھی۔ وہ ہر نازک موقع پر لوگوں کی مدد کے لئے تیار تھا اور ملک کی محبت اسے کسی دم چین نہ لینے دیتی۔ اس کے نزدیک لاؤ زاک کی زندگی گویا انسانی ذمہ داریوں سے فرار اور ملک سے بے وفائی اور قتاری کے مترادف تھا۔

جب کون فیوشس آخر کار دار السلطنت میں پہنچا تو ایک وزیر سلطنت کے سامنے پیش ہوا۔ اس نے اس کی تعلیم کی نوعیت کے متعلق سوال کیا۔ اس نے جواب دیا: میری تعلیم بالکل سادہ ہے۔ یہ وہی ہے جو ہمارے معصوم اور خدا رسیدہ بزرگوں نے انسانیت کی فلاح و بہبود کے لئے پیش کی تھی۔ میں تمام کے اعمال کا نمونہ لوگوں کے سامنے رکھتا ہوں۔ میں ان سے توقع رکھتا ہوں کہ وہ اپنے مذہب کی مقدس کتابوں کی پیروی کریں۔ اور میں ان کو مشورہ دیتا ہوں کہ وہ ان پرانے مذہب کو ترک کریں۔

شاہی محل کو دیکھتے ہوئے ایک جگہ اس نے چند اقوال لکھے ہوئے پائے۔ ان کو پڑھنے کے لئے وہ ٹھہر گیا اور اپنے چیدہ شاگردوں سے مخاطب ہو کر وہ پڑھنے لگا۔ ان میں سے چند ذیل میں درج کئے جاتے ہیں:

”آرام و آرائش کی زیادہ خواہش نہ کرو۔ کیونکہ یہ چیزیں کوشش سے حاصل نہیں ہوتیں۔“

”اگر کوئی شخص ایک معمولی سے ظلم کو دیکھ کر برا لگنے نہ نہیں ہوتا، تو اس کو زیادہ ظلم کے لئے تیار رہنا چاہئے۔“

”اپنے الفاظ اور اعمال پر نگہ رکھو۔ اپنے خیالات کو بھی دیکھو۔ یاد رکھو کہ جب تم اکیلے بھی ہو تب بھی خدا ہر جگہ موجود ہے اور ہر چیز

کو دیکھتا ہے۔“

محل میں شاہی تخت کے نزدیک بے شمار قیمتی اشیاء کے ساتھ ایک معمولی سا پانی ٹکٹنے والا ڈول پڑا تھا۔ کون فیوشس نے افسوس سے پوچھا — کہ اس ڈول کا یہاں ہونا میری سمجھ میں نہیں آیا۔ کوئی تسلی بخش جواب نہ دے سکا۔ کہا تو صرف یہی کہ قدیم سے یہ ڈول اسی طرح اس جگہ موجود ہے اور بس۔ کون فیوشس نے وہ ڈول اٹھایا اور تالاب کے قریب پہنچا۔ اس نے اپنے شاگردوں سے کہا کہ اسکو صحیح طور پر بھرنے کے لئے مناسب دباؤ کی ضرورت ہے۔ اگر دباؤ حد سے کم ہو گا تو ڈول پانی کی سطح پر بیکار پڑا رہے گا اور اگر حد سے زیادہ ہو گا تو وہ پانی کی تہ میں جا پہنچے گا۔ یہ مثال تھی جو ہمارے بزرگوں نے صحیح حکومت کے نظام کے لئے پیش کی تھی۔ انھوں نے کہ ہم نے اپنی نادانی اور بے پروائی سے اس بہترین اصول سے غفلت برتی اور آج ہم پر مصیبت کے دن آپڑے ہیں۔ یہ ڈول گویا سنبھلی اور نرمی کے اصولوں کا نشان تھا جو ہر بادشاہ کو تخت پر بیٹھنے کے وقت ذہن نشین کرایا جاتا تھا۔

کون فیوشس کے شاگردوں میں سے ایک شاگرد زالو تھا جس کے سوالوں کے جوابات سے اس کے نقطہ نگاہ کا پتہ چلتا ہے۔ ایک دفعہ زالو نے سوال کیا کہ اچھی حکومت کے لئے بہترین لائحہ عمل کیا ہے؟ کون فیوشس نے جواب دیا:

”لوگوں کے سامنے اپنا عمل پیش کرو اور ان کے معاملات کو حل کرنے میں دل و جان سے محنت کرو۔“

زالو نے پھر سوال کیا، وہ شاید اس جواب کو ناکافی سمجھتا تھا اس پر اسے جواب ملا کہ تمام معاملہ کی جان ہی دو باتیں ہیں یا اگر ان پر عمل کیا جائے، تو حکومت کا نظام درست ہو سکتا ہے۔

ایک دوسرے وقت زالو نے کہا: ”فرض کیجئے کہ ایک ریاست کا والی آپ کو دعوت دیتا ہے کہ آپ اس کے نظام حکومت کو چلانے میں اس کی مدد کریں۔ اس وقت آپ سب سے پہلے کیا قدم اٹھائیں گے؟“

کون فیوشس نے جواب دیا: ”سب سے پہلا کام یہ ہو گا کہ الفاظ کا صحیح استعمال شروع کیا جائے۔“

زالو نے اس کو مذاق سمجھا اور پھر سوال کیا۔ اس پر کون فیوشس کو غصہ آ گیا اور اس نے ترش لہجہ سے کہا: ”تم کتنے بد اخلاق ہو! اگر الفاظ صحیح نہ ہوں تو زبان واقعات کے مطابق نہیں ہو سکتی اور اس کا نتیجہ یہ ہو گا کہ زندگی کے تمام معاملات درہم برہم ہوں گے، اخلاق تاپید ہو گا، انصاف دنیا سے مٹ جائے گا، معصوم لوگ سزا پائیں گے اور گناہ گار اور مجرم آزادی سے لوگوں کو اپنے ظلم کا حقہ و مشق بنائیں گے۔ اس لئے ایک مصلح کا سب سے پہلا کام یہ ہونا چاہئے کہ وہ صحیح الفاظ استعمال کرے۔“

انقلاب کی درستگی کا اصول کون فیوشنس کے نظام اخلاق میں بنیادی اہمیت رکھتا ہے۔ فرض کیا کہ زید ایک سچے کا باپ ہے۔ اب سب لوگ زید کو باپ کہیں گے خواہ وہ اپنے بچے کی تعلیم و تربیت سے کتنے ہی غافل و بے پروا کیوں نہ ہو۔ لیکن کون فیوشنس کی اصطلاح میں زید کو باپ صرف اُس وقت کہا جائے گا جب وہ تمام فرائض جو باپ کی حیثیت میں اس پر لازم آتے ہیں پورا کرے۔ اگر وہ ایسا نہیں کرتا تو کون فیوشنس کی اصطلاح میں وہ باپ نہیں کہلا سکتا۔ اگر کوئی انصاف پرور بادشاہ اپنی باغی رعایا کے ہاتھوں مارا جائے تو کون فیوشنس کی زبان میں وہ شبید ہوگا اور اگر کسی ظالم بادشاہ کے ساتھ ایسا واقعہ پیش آئے تو اس کے لئے اس کی زبان میں قتل کا لفظ ہی موزوں ہوگا۔ اس طرح کون فیوشنس نے الفاظ کے لغوی معنوں کے ساتھ ساتھ اخلاقی مفہوم طاکر تصورات کی دنیا میں انقلاب پیدا کرنے کی کوشش کی۔ اس نے اپنے ایک شاگرد کو مشورہ دیا کہ بادشاہوں پر کوئی چیز ٹھونسنا مناسب نہیں، لیکن اگر تم اپنے سامنے ظلم و نا انصافی ہوتے دیکھو تو جرات کے ساتھ اس کے خلاف آواز بلند کرو، ایسے وقت بادشاہ کا رعب و ستم تم کو حق کی آواز اٹھانے سے مانع نہیں، انا چاہئے۔

سفر کے دوران میں ایک جگہ اس نے ایک عورت کو دیکھا جو ایک قبر کے پاس بیٹھی زار و قطار رو رہی تھی۔ کون فیوشنس نے اس سے رونے کی وجہ پوچھی۔

”اس جگہ ایک شیر نے میرے خاوند کے والد، میرے خاوند اور اب میرے بیٹے کو چاٹ کھایا ہے۔“

یہ سن کر کون فیوشنس نے اس سے ہمدردی کا اظہار کیا اور پھر سوال کیا:-

”اگر یہ جگہ اتنی خطرناک ہے تو پھر تم اس جگہ کو چھوڑ کر کسی آباد اور محفوظ جگہ پر کیوں نہیں چلی جاتیں؟“

روتے ہوئے اس عورت نے جواب دیا: ”یہاں شیر تو بے شک ہیں مگر یہاں کوئی ظالم اور جابر حکمران نہیں۔“

یہ جواب سننے ہی کون فیوشنس اپنے شاگردوں کی طرف متوجہ ہوا اور کہا: ”بچو! یاد رکھو۔ ایک ظالم حکمران لوگوں کی نگاہ میں شیروں

سے بھی زیادہ خطرناک ہے۔“

اسی سفر میں ایک جگہ اس نے خوفناک چیخوں کی آواز سنی۔ وہ سب دوڑے ہوئے دھاں پہنچے۔ دیکھا کہ ایک شخص گھٹے میں رسی ڈالے

خودکشی کی کوشش کر رہا ہے۔ سب نے اس کی گردن سے رسی کھولی۔ جب اسے ہوش آیا تو کون فیوشنس نے اس سے حالات دریافت کئے،

جن کے باعث اس کی اس کی حالت اس منزل تک پہنچی۔ اس نے جواب دیا:

”میری زندگی کا آغاز بہت خوشگوار تھا۔ میں نے علم حاصل کیا اور اس میں کافی ترقی کی۔ اس کے بعد میں نے دو درواز ملاقوں کا

سفر اختیار کیا تاکہ اپنے علم و تجربہ کو وسیع کر سکوں کئی سالوں کے بعد میں واپس آیا اور اپنے وطن پہنچ کر شادی کر لی لیکن چند ہی دنوں کے

بعد میرے ماں اور باپ دونوں فوت ہو گئے۔ اس وقت مجھے احساس ہوا کہ اپنے ماں باپ کی خدمت کے معاملے میں مجھ سے کوتاہی ہوئی

ہے۔ میرے دل میں شدید احساس ندامت تھا لیکن میں نے یہ کہہ کر تسلی دی کہ میں دوسرے فرائض ادا کر کے اس کوتاہی کی تلافی کر سکتا

میرا علم اور تجربہ وسیع تھا اس لئے شاید میری ریاست کا والی مجھ سے کوئی مناسب خدمت لے سکے لیکن مجھے اس میں سخت ناکامی ہوئی



مجھے اپنے دوستوں پر بھروسہ تھا لیکن انہوں نے بھی میری طرف کوئی التفات نہ کیا۔ اس کے بعد میرا اپنا بیٹا تھا، لیکن انیسویں صدی کے دور میں یہ نقش قدم پر چلتا ہوا دور ہذا کے ملاقوں میں چلا گیا اور مجھے تنہا اور بے یار و مددگار چھوڑ گیا۔ یہ کہہ کر وہ زار و قطار رونے لگا۔ اس کے بعد اس نے کہا: ”مجھا احساس ہے کہ میں اپنے فرائض کی ادائیگی میں ناکام رہا۔ نہ میں ماں باپ کی خدمت کر سکا نہ اپنے ملک کی، نہ اپنے دوستوں کی اور نہ اپنے بیٹے کی۔ ایسی حالت میں خودکشی سے بہتر مجھے کوئی راستہ نظر نہ آیا۔“

یہ سن کر کون فیوشس نے ٹھنڈی آہ بھری اور کچھ دیر خاموش رہنے کے بعد کہا: ”ٹھیک ہے لیکن میرے خیال میں تم اب بھی غلطی پر ہو۔ نا اُمیدی اور مایوسی انسان کی مصیبتوں کا دوا دوا نہیں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ تمام مصیبتیں تم پر صرف اس لئے آئیں کہ تم نے اپنا ابتدائی فرض منصبی — والدین کے ساتھ سلوک — فراموش کر دیا۔ لیکن جو بچہ سو ہو چکا، اچھی زندگی میں تم نے بہت کچھ کرنا ہے۔ گھر جاؤ اور آج سے زندگی اس طرح شروع کرو کہ گویا آج ہی اسی لمحہ تم نے زندگی کی صحیح قدر و منزلت سمجھی ہے اور اس کے بعد اپنی عمر کے ہر لمحہ و ہر ساعت سے پورا پورا فائدہ اٹھاؤ۔ اب بھی وقت ہے کہ تم وہ حکمت و دانائی حاصل کر سکو جو تم اتنی عمر تک سیکھنے سے محروم رہے۔ اس سے بالکل واضح ہو جاتا ہے کہ کان فیوشس کے نزدیک انسانی زندگی کا مقصد تھی اور کائنات کا تصور بالکل حرم کی اور اتنا تقاضا ہے جس کی اصلاح میں ہر انسان اپنی ذاتی کوشش سے اضافہ کر سکتا ہے اور اسی لئے اس کا اخلاقی نظام رجائیت کا آئینہ دار ہے جس میں انسانی کردار و سیرت کو نمایاں حیثیت دی گئی ہے۔ وہ زندگی سے گریز نہیں بلکہ زندگی کے مسائل سے دوچار ہونا اور ان کو انسانی ضروریات کے مطابق ڈھالنے کی تعلیم دیتا ہے۔“

ریاست لو کے والی کو جب احساس ہوا کہ حالات بہت بگڑ چکے ہیں تو اس نے کون فیوشس کو بلا بھیجا اور اس سے مدد کی درخواست کی۔ کون فیوشس کو محط پریشان کیا گیا، اور اس حیثیت میں اُس نے کافی اصلاح کی۔ اس نے عوام کی حالت کی طرف بہت توجہ کی، اور حکم دیدیا کہ کوئی شخص بھوکا نہ رہے۔ آدمیوں اور عورتوں کا بازار میں کٹھے پر نام نہاد کر دیا جواٹوں اور بچوں کی مختلف خوراک کا نہ صرف اعلان کیا بلکہ انتظام بھی کر دیا۔ اس طرح تھوڑے ہی عرصے میں لوگوں کی حالت سدھرنے لگی۔ چوری چکاری اور جرم ناپید ہو گئے۔ قبروں کے لئے بیکار اور بنجر زمین ملحدہ کر دی گئی تاکہ قابل زراعت زمین ضائع نہ ہو۔ اس نے فیصلہ کیا کہ قبروں پر عالی شان عمارتیں نہ بنائی جائیں اور نہ جینگے اور دیواریں کھڑی کی جائیں۔ اس کا مہیا بنی کے بعد والی نے اسے ریاستی امور کا وزیر مقرر کر دیا جس میں زراعتی اصلاح کا کام بھی شامل تھا۔ اور اس کے بعد اسے وزیر عدالت بنا دیا گیا۔ اسی دوران میں ایک ہمسایہ ریاست کے وزیر اور والی نے مل کر ریاست لو کے خلاف ایک خفیہ اور خوفناک منصوبہ تیار کیا اور اسے دوستی اور مؤدت کے جذبات کے پردہ میں پیش کرنا چاہا لیکن کون فیوشس کی دانائی اور بروقت کوشش سے ریاست لو اس خطرے محفوظ رہ گئی جس پر والی نے اس کا پرجوش شکریہ ادا کیا۔ لیکن کون فیوشس کی اس کامیابی نے اس کی آئندہ اُمیدوں پر پانی پھیر دیا اور ریاست لو کے والی کو اس سے برگشتہ کر دیا گیا۔ اس کے بعد کون فیوشس نے ہر طرح کی دلی خواہش کے باوجود عملی زندگی میں دخل دینے سے مکمل کنارہ کشی کر لی، اور اپنی بقایا عمر تعلیم و تعلم اور قدیم مقدس کتابوں کی ترتیب و تدوین میں صرف کر دی۔

جناب سید ہاشمی فرید آبادی

## ایاز ادبیات میں

ایاز کا مولد نام معلوم۔ مگر نسل ترکمانی، منشا شہر غزنی اور مدفن غالباً یہی لاہور ہے۔ اس کی حکومت و عروج کا زمانہ یقیناً یہیں گذرا۔ چنانچہ لاہور گھر کا آدمی سمجھ کر زیادہ قدر نہ کرے، مگر خدا نے اسے عالم گیر شہرت سے سرفراز کیا۔ مشرقی دنیا میں یلی، جنوں، شیریں، فرما کی طرح محمود ایاز کا نام ہر لکھے پر طے کی زبان پر چڑھا جس و جمال سے زیادہ آقا پرستی، خدمت گزاری کی مثال ایاز کو تسلیم کیا گیا۔ فارسی میں اس کے نام کی چھوٹی بڑی کئی نظمیں لکھی گئیں۔ ترکی سے بنگال و دکن تک یہ استعارہ ابھی تک رواں ہے۔ کچھ عرصہ ہو اپنی ذات کیفی صاحب کا اردو ناول ”نہارا نا“ نظر سے گذرا تھا جس میں سلطان محمود ایک ہندو رانی کو منہ بولی بہن بناتا ہے اور اس کی دست گیری کے لئے بروقت اپنے عزیز ترین سردار ایاز کو ہندوستان روانہ کرتا ہے۔ مگر ہم سمجھتے ہیں ایاز کے اوصاف جمیل کا بلند تصور ہمارے بزرگ ترین صوفی شاعر شیخ فرید الدین عطار اور مولانا رومی رحمۃ اللہ علیہما کا عطا کردہ ہے۔ بخلاف ان کے نظامی عروضی سمرقندی ایک حکایت میں ایاز کو محض امرد کی صورت میں سامنے لانا اور درپردہ خود سلطان محمود کو طعن خفی سے چوکا دینا چاہتا ہے۔ تاہم اس کی کتاب ”چہار مقالہ“ چھٹی صدی کے وسط یعنی ”مطلق الطیر“ سے کچھ پہلے کی تصنیف ہے۔ پہلے اس کی کہانی کا خلاصہ سن لیجئے۔

”محمود کو ایاز ترک سے جو عشق تھا، سب جانتے ہیں۔ ایاز نہایت حسین و جمیل، شیریں حرکات لڑکا تھا۔ محمود شرع سے

ملہ زلائی خوانساری (متوفی ۱۰۶۳) نے ایک فتویٰ محمود ایاز کے نام سے لکھی ہے۔ اسے تاریخ اور شاعری دونوں اعتبار سے ہرزہ سرائی کی مثال کہہ سکتے ہیں۔ حاشیہ چڑھانے کی ضرورت اس لئے پیش آئی کہ غالباً اسی خرافات نے بعض اہل قلم کو بہکا دیا۔ زلائی نے ایاز کو کشمیر کے مسلمان بادشاہ کا بیٹا بتایا ہے جو لوگوں میں گم ہوا اور غلام بن کر بیجا گیا۔ شاعر کو اتنی بھی خبر نہیں کہ اس زمانے تک کشمیر میں کوئی مسلمان بادشاہ نہ تھا۔ باقی سارا افسانہ اور بھی خوب ہے۔ بایں ہمہ ایک ترکی بچے کے کشمیری ہونے کی یہ جعلی روایت اب تک چلے جاتی ہے کہ محمد اکرام صاحب آپ کو ثر (طبع ۱۹۵۲ء صفحہ ۱۱۲) میں ایاز کو کشمیر النسل بتاتے ہیں۔

ملہ نظامی عروضی سمرقندی کی چہار مقالہ مرزا محقر دہلوی نے ۱۹۱۰ء میں اور انگریزی ترجمہ پروفیسر اوٹون نے ۱۹۲۲ء میں لندن سے شائع کیا۔ برائے عروضی کی شہرہ گاری کی تعریف میں بہت مبالغہ کرتا ہے، مصنف نے سلطان محمود غازی پر چھپ چھپ کر حملے کئے ہیں۔ صاحب چہار مقالہ صدق مقال کا قائل نہیں ثابت ہوتا، اسی لئے واقعات بھی جن میں خود شریک ہونے کا دعویٰ کرتا ہے تاریخی ہدایت کے خلاف پلٹے گئے ہیں۔

تجادد کرنا نہ چاہتا تھا مگر ایک روز بے قرار ہو کر آیا تو آغوش میں لے لیا۔ اس وقت (مستغنی کے مہم نگار میں) "مستغنی" نامی شخص تھا جس کا نام "مستغنی" تھا۔ اس وقت (مستغنی کے مہم نگار میں) "مستغنی" نامی شخص تھا جس کا نام "مستغنی" تھا۔ اس وقت (مستغنی کے مہم نگار میں) "مستغنی" نامی شخص تھا جس کا نام "مستغنی" تھا۔

کے عیب سیر زلف بخت از کاستن است      چہ جائے بہ غم نشستن و خاستن است  
جلے طرپ نشا طوے خواستن است      کاراستن سرور پیراستن است

سلطان سن کر باغ باغ ہو گیا حکم دیا شاعر کا مثنوی مرتبہ جو اہرات سے بھر کر صلہ دیا جائے (چہار مقالہ صفحہ ۲۳)  
ایاز کے اصل قدر شناس، روحانیات کے نباض حضرت عطارؒ گزرے ہیں۔ انہوں نے بڑی عمر میں کفار مغول کے ہاتھ سے شہادت کی سعادت حاصل کی۔ عجب نہیں کہ بچپن میں بڑے بڑھوں سے جو محمود دایاز کے دیکھنے والے تھے، ان دونوں کے ہم عصری قصبے سنہ ۱۰۰۰ء (مذکر الاولیاء) باب ہفتم میں بھی ضمیمہ لکھے ہیں کہ سلطان محمود شیخ ابوالحسن خرقانی سے ملاقات کو چلا تو پہلے شیخ کی آزمائش کے لئے اپنا سلطانی لباس ایاز کو پہنایا۔ اور خود غلاموں کے بھیس میں سامنے آیا۔ یہی روایت شیخ خرقانی کے تذکرے میں بعد کے اکثر مصنفین نے نقل کی ہے۔ لیکن ایاز کی سیرت و اخلاق کے بے بہا جو ہر منطق الطیر کی چند پرکیف حکایات میں چمکتے ہیں۔ جن کا مطالعہ صدیوں سے نفس کی جلا، روح کی غذا رہا ہے:-

(۱) حکایت شکستن ایاز جام لعل بامر سلطان۔

ایاز کا ساتھی گری کرنا ہم کو مورخ یہتی سے معلوم ہوا تھا حضرت عطارؒ گویا اسی زمانے کا قصبہ سناتے ہیں۔ کہ لیل کے ہاتھ میں یا قوت سے مرصع نہایت قیمتی مٹاس تھا۔ بادشاہ نے حکم دیا پتک دے! اس نے بے قائل زمین پر دے مارا کہ ٹکڑے ٹکڑے ہو گیا۔ حاضرین نہایت حیران اور تاراض ہوئے کہ یہ تو نے کیا غضب کیا! ایسا بے بہا جام غارت کر دیا؟ مگر یہ قصبہ اور ایاز کا جواب خود منطق الطیر کی زبان شیوا بیان میں سنئے:-

بود جام لعل در دست ایاس      قیمت او بر تراز حد و قیاس  
شاہ گفتا بر زمین پیش خویش      بر زمینش زد کہ شد صد پار و بیش  
شور و خیل و سپہ افتاد ازو      کا نہم کس را نگاہ افتاد ازو  
ہر کس نے گفت لے شوریدہ رائے      قیمت او را ندانند جز خدائے  
تو چنین بشکستی اور اشرم دار      عزتش بودے وانگندیش خوار

شاہ زراں شویش تسم می نمود      خویش را فانی ب مردم می نمود  
تاجی گفت این جہاں افروز جام      از چہ بگشتی چنین غارے غلام؟  
گفت فرماں بردن این شد مرا      برتر از ما ہی بود نامہ مرا  
تاں بسوئے جام اکلندی نگاہ      من خیم جو بندہ فرمان شاہ!

یہی نکتہ آموز روایت تھوڑے سے تہترن، تغیر کے ساتھ ہم آگے مولانا روٹی کی ٹنوی میں پڑھیں گے۔

(۲) حکایت بادشاہی دادن محمود ایاز را و بر تخت نشاندن۔

یہاں بادشاہی دینے تخت پر بٹھانے سے یہ مراد ہے کہ بادشاہ ایاز کو کسی ملک یا ولایت کا حاکم یا اختیار بنانا چاہتا تھا چنانچہ ایسے غیر معمولی اعزاز و عطا پر جب "ایاز ہوشیار" زار زار رو دیا اور لوگوں نے تعریض کی تو اس نے جواب دیا کہ بادشاہ خدمت دیکر مجھے دور بھیج دیگا تو میں اس کی حضوری کی نعمت سے محروم ہو جاؤں گا۔ حالانکہ میری حقیقی ملکیت وہی ہے!

حکایت کا آغاز اس شعر سے ہوتا ہے:-

"چوں ایاز خواص را محمود خواند      تاج دارش کرد و بر تختش نشاند"

اپنے رونے پر نکتہ چینیوں کے طعن کا جواب وہ اس طرح دیتا ہے:-

داوایا ز آں قوم را حالے جواب      گفت بس دورید از راہ صواب

نہ سید آگ کہ شاہ انجمن      دوری اندازدم از خویش

می دہم مشغولیم تا من ز شاہ      باز مانم دور و مشغول سپاہ

مگر کہتا ہے کہ دنیا کی بادشاہی عوض میں دی جائے تو بھی مجھے اس کی حضوری سے لمحہ بھر کے لئے غائب ہونا گوارا نہیں:-

گر بہ حکم من کُند ملک جہاں      من نہ گردم غائب ازوے یک زماں

ہرچہ گوید آں تو انم کرد و بس      لیک از دوری نجوم یک نفس

من چہ خواہم کرد ملک مال او      ملک من بس بود دیدار او

پھر مصنف غالباً ان رضائے الہی کو سبق دیتے ہیں کہ:-

"گر تو مرد طالبی دحق شماس      بندگی کردن بیا موزا ز یاس"

(۳) عاشق شدن مخلصے بر ایاز و گفتار او با سلطان۔

مگر شاید سب سے دل چسپ حکایت وہ ہے جس میں ایک غریب، بازاری قسم کا آدمی ایاز پر عاشق ہو جاتا ہے۔ اور جب موقع

پاتا ہے اس کے آگے جیسے دوڑتا ہوا نہ لنگر دھکرتا ہے۔ ایاز جو کہ کچھ عیدان میں آتا ہے، تو ہی ساتھ نہیں چھوڑتا۔ تنگی باندھے

اسے اس کے گھوڑے یا گیند ہی کو بکاتا رہتا ہے۔ آخر اس کی محبت و شفیقتی کے چرچے ہوتے ہیں۔ اور سلطان کے کان تک خبر پہنچتی ہے۔

محمود عاشق بے نوا کو اپنے سامنے قلب کرتا اور کہتا ہے کہ آیا ز میرا محبوب و مقرب ہے۔ کم بخت تو میری برابری کئی چاہتا ہے؟  
 شمس جواب دیتا ہے کہ عاشق کے لئے دولت و بادشاہی کی شرط نہیں، دلی جذبہ درکار ہے۔ بلکہ عشق کرنا دراصل ہمیں جیسے  
 دل سوختہ ہجران نصیب لوگوں کا کام ہے۔ بادشاہوں کو زیب نہیں دیتا۔ اس شوریدہ سر کی تقریر حضرت شیخ رحمہ اللہ کے سوا سر تاثیر  
 اشعار میں اس طرح سماعت افروز ہوتی ہے:-

زندگفتش گر گدا تم گر نیم	عشق بازی راز تو کم تر نیم
عشق و افلاس اندر ہمسا می	ہست این سرمایہ از بے مائی
تو جہاں دانی دل افروختہ	عشق را یا بد چو من دل سوختہ
ساز و صلت آتھ تو داری و بس	میرکن در در و ہجران یک نفس

آخر میں کمال کیا گیا کہ بے نوائے سلطان محمود کو لٹکا کر اگلے سلطان عشق کے معنی بتا۔ یا تو میری طرح جان فدا کر دے یا عشق  
 کا دعویٰ نہ کر:-

و نوائے محمود گو معنائے عشق جان فشان، ورنہ کمین دعوائے عشق  
 یہ کہہ کر نگاہ بھر کے آیا ز کو ایک دفعہ دیکھا اور زمین پر گر کے اسی وقت جان سے گزر گیا۔ سلطان کو بد آشرمنہ و غمگین کر گیا  
 (۴) سلطان محمود و آیا ز در مقام اسرار لگا لگی۔

اوپر کی حکایت تیرہویں عشق و محبت کی وہ منزل دکھائی ہے جس میں عاشق کسی قیمت پر معشوق سے جدا ہونا نہیں چاہتا لیکن  
 آیا ز کے متعلق منطق الطیر کی چوتھی اور آخری حکایت میں ایک بلند تر مقام کی تمثیل آتی ہے جہاں محبوب کے دامن لطف و انصاف  
 کے سائے میں طالب کی ہستی چھپ جاتی ہے۔ ناظرین یہ پہلو نگاہ میں رکھیں کہ ان دونوں موقعوں پر سلطان محمود، محبوب و  
 مطلوب ہے۔ آیا ز کو عاشق صادق کی صورت میں نمایاں کیا گیا ہے۔ مصنف احکامات کا آغاز اس اہتمام سے کرتے ہیں کہ  
 ایک خوشگوار دن شکر کا جائزہ لیا جا رہا تھا۔ سلطان کے ہاتھی پر خواجہ احمد بن من و زیر سلطنت اور آیا ز خواصی میں حاضر تھے۔  
 بادشاہ کو آیا ز کا حسین انتظام دیکھ کر ایسی خوشی ہوئی کہ فرمایا:-

پس زبان بکشود شاہ نامور	با آیا ز خواص گفتا اے پسر
ہست چنداں پیل و لشکران من	من از ان تو و تو سلطان من

”یعنی اے عزیزند ہر چند اتنے ہاتھی اور کثیر لشکر میری ملک ہیں مگر خود میں تیری ملکیت ہو گیا ہوں۔۔۔۔۔“  
 بادشاہ نے اتنی بڑی بات زبان سے کہی۔ برائیں ہم آیا ز کو اپنا شکر نہ بجا لایا اور بالکل انجان بنارہا۔ خواجہ احمد بن  
 حسن کو نہایت غصہ آیا:-

شد حسن آشفہ و گفت اے غلام  
 می کند شاہیت چندیں احترام

تو چیں اسنادہ ہے حرمی پشت خم کنی و کنی خدمتی  
ایاز نے کہا: اے خواجہ میری حقیقت کیا ہے کہ بادشاہ کے حضور میں ایک فریق بن کر آداب و تسلیم بجالاؤں و پھر خلوت میں خود  
سلطان سے تصریحاً مزید حقیقت عرض کی:-

گفت ہرگز کز کمال و لطف شاہ می کند سوئے من مسکین گاہ  
دفعہ و رخ پر تو آں یک نظر محو می گردد و وجودم سرسبز  
ایسی حالت میں جبکہ اپنے وجود کا احساس ہی داتی نہیں رہتا تسلیم و تحیۃ ادا کرنے کی کہاں گنجائش ہے:-  
گرتوی بینی کسے را آن زماں من نیم ہم ہست او شاہ جہاں  
سایہ گرگم شود در آفتاب زو کے آید خدمتے در بیچ باب  
ہست ایازت سایہ در کوئے تو  
گم شدہ در آفتاب روئے تو

شیخ فرید الدین عطارؒ نے ان قصوں میں ایاز کی جو حسین شبیہ دکھائی ہے بظاہر اس کا نقش ثانی مولانا رودی اپنے ادبیاتی پر  
آتارے ہیں بان کی مثنوی تمثیل کی رنگینی اور کثرت کے باعث دیباچے رودی کا مثنوی بن گئی ہے لیکن واضح رہے کہ انبیاء اولیاء  
ملوک و امرا وغیرہ کی جو مثالیں وہ سناتے ہیں، من گھڑت یا محض خیالی نہیں بلکہ یہ ان کے زمانے کے زبان زد عام قہقے ہیں، یا  
کتابی معدنوں سے انہیں کمال اور موزوں مقامات پر جہاں آگیا ہے۔ سنائی غزنوی اور عطارؒ کی تصانیف ان کے خاص ماحضوں میں ہیں  
خود فرماتے ہیں عازیں سنائی کو عطار آیدیم۔

ہمارے موضوع ایازؒ نے صرف تین قصے مثنوی کے پانچویں حصے دفتر میں لے کر ان کا سلسلہ شاخ و شاخ و در شاخ و در شاخ  
پھیلا ہوا ہے۔ انہی میں ہر طرح کے روحانی معارف کی کونپلیں پھوٹی ہیں، نفسی اسرار کے غنجے چمکتے ہیں۔ لیکن ہم ان بلیغ و جوش  
انگیز اشعار سے صرف حرف مطلب چنیں گے اور نہایت اختصار سے بتانے کی کوشش کریں گے، کہ معارف رودی ہمارے غزنوی  
ثم الاموری ایازؒ کے اوصاف و شمائل کی نسبت کیا سبق دیتے ہیں:-

دعا، قہقہہ، آواز و مجروح داشتن و جہت چارق و پوستین و بدگمانی خواجہ تاشاں کہ در آجا، رفیعہ ہاشد۔  
یہ قہقہہ انسان کے دنیاوی جاہ و دولت پالنے اور اپنی حقیقت بھول جانے کے ذکر میں تنبیہ و تمثیل لایا گیا ہے لکھتے ہیں  
کہ ایازؒ کمال دانش مندی سے اپنی پرانی پوستین اور چل ایک جھوٹے میں محفوظ و معفل کر دی تھی اور چھپ کر اس میں جاتا، اور  
انہیں دیکھ کر اپنی ابتدائی غربانہ زندگی کی یاد تازہ کر لیا کرتا تھا۔ چارق صوفی چل کو کہتے ہیں جس میں صرف تھکا ہوتا ہے کہ تسہ  
کے ذریعہ پاؤں سے باندھ دیتے ہیں۔ مطلب یہ کہ محمود کے سلطانی دربار میں بار پالنے سے پہلے ایازؒ کا بچپن بہت اعلا میں گذرا۔  
اس وقت پچھٹی پرانی پوستین اور ایسی گایا جوتی پہنا کرتا تھا۔ سلطان کی ہر توارش سے وہ مرتبہ بلند ملا کہ بڑے بڑے میر جہد کہتے

۵۲  
 لگے۔ انہی لوگوں کو بدگمانی ہوئی اور بادشاہ سے انہوں نے تجزی کی کہ آیا آئے ایک خاص تجربے میں بہت کچھ زبرد جواہر چھپا کے رکھا ہے کسی دوسرے کو اس میں نہیں جانے دیتا۔ بادشاہ نے ایک امیر کو حکم دیا کہ تجربے کی تلاشی لے۔ وہاں جو کچھ ملے سب تیرا مال ہوگا۔ چنانچہ رات کو وہ اپنے آدمی، مشعلیں، کڈال بھاڑے لے کر پہنچا کہ آیا آگ لگتی غنی کھود کر اپنے قبضے میں کرے۔ ساتھی کہتے تھے، خدا جائے کس بے حساب دولت جمع کی ہوگی :-

آں گئے ہی گفت ہوا چہ جائے ند از عقیق و لعل گوی وز گھر  
 معنی سونے کا کیا ذکر ہے، اس کے ہاں تو میرے جواہر موتی بھرے ہوئے۔ کیونکہ: یہاں مولانا انہی لوگوں کی زبان سے  
 سلطان کی قدر و قیمت اور ایاز کی غیر معمولی عزت و منزلت کا حال بیان کرتے ہیں،

خاص خاص مخزن سلطان دے است	بلکہ انوں شاہ را خود جاں کاست
چرخل دارد بر پیش آں عشیق	صل و دیا قوت و زبرد یا عقیق
شاہ را بروے بنودے بدگمان	تسخری می کرد بہر استہاں
پاک میداننش از غش و غل	باننا ز دہش ہی لرزید دل
کہ مہاد اکیں بود، خستہ شود	من خواہم کہ برد خجلت رود
ایں نہ کراست آؤنگر کردا، رداست	ہر چہ خواہد گو بکن، محبوب است
ہر چہ محبوب کند، من کردہ ام	او، تم، من، اور چہ گرد پر ردہ ام :-

یعنی سلطان کا خزانہ آیا آگ کی تحویل میں ہے، بلکہ اب تو بادشاہ کی جان دہی ہو گیا ہے، اس کی نظر میں عمل دجواہر کی کیا وقعت ہوگی، بادشاہ اس سے بدگمانی نہیں کر سکتا۔ یہ تلاشی دلوانا محض ہنسی سے آزمائش کرنا ہوگا۔ وہ اسے ہر قسم کے دغل و فعل سے مبرا جانتا ہے۔ لیکن یہ تلاشی کی اجازت دے کر شیان ہو کہ کہیں آیا زکبیدہ و شرمندہ نہ ہو جائے۔ سلطان دل میں کہتا ہوگا کہ اذل تو وہ اس طرح چوری چھپے خزانہ جمع نہیں کر سکتا۔ لیکن کرے بھی تو کیا ہوا۔ میرا محبوب ہے اسے سب رو اسے میرا محبوب جو کام کرے گویا میں کر رہا ہوں، کیونکہ وہ، میں اور میں، وہ ہوں۔ اگرچہ ظاہری فرق کا پردہ پڑا ہو، مجھ میں اور اس میں درحقیقت دوئی نہیں رہی ہے۔

پھر بھی تجزی کرنے والے ہوس کی تحریص، عناد کی تحریک سے تجربے کا قتل توڑ کے اندر گئے، دیکھا تو ایک پھٹی پوشین لود لٹی چل کے سوا دال کچھ نہ تھا۔ بہت حیلن ہوئے، فرش کھودا، دیواروں میں چھید کئے، مگر کسی دنیہ، خزینے کا نشان تک نہ پایا۔ غم و خوف سے عرق ہو گئے، سر جھکائے، ہاتھ باندھے سلطان کے حضور آئے۔ سب حال عرض اور اپنی بدگمانی اور چغل خوری کا اعتراف کیا۔ کہا اے بادشاہ ہم سے بڑی خطا ہوئی، آپ جو سزا دیں بجائے۔ معاف کر دیں، مجرم بخشی فرمائیں تو آپ کا شہانہ لطف و انعام ہوگا۔ بادشاہ نے کہا تم نے آیا زکبیدہ کیا ہے مگر چہ میں اسے اپنی ذات سے جدا نہیں جانتا، مگر تم نے اس پر

الزام لگایا تھا۔

گفت شدنی این نواز و این گداز من نخواستم کردہست آن ایاز  
این خیانت بر تن و عرض و است زخم بر گہائے آن نیکو چہ است  
گر چہ نفس واحدیم از رے جان ظاہر اور مہ ازین سود و زیان

بادشاہ نے ایاز سے تاکید کی کہ ان مجرموں کے بارے میں فیصلہ سناؤ۔ دیر نہ کرو۔ اس نے جواب میں کہا کہ فیصلہ کرنا آپ ہی کے اختیار میں ہے۔ آفتاب موجود ہو تو ستارے فنا ہو جاتے ہیں۔ یہاں ان لوگوں کا قصور تو میں سمجھتا ہوں اگر میں اس طرح مجرمہ مقفل نہ رکھتا اور چھپ کر وہاں نہ آتا جاتا تو انہیں بدگمانی کیوں ہوتی؟ میں اس بارے میں خود کو غلطی سے بری نہیں سمجھتا۔ انہیں لائق تعزیر کس طرح قرار دے سکتا ہوں؟

یہاں شہنوی شریف میں تعزیر و قصاص، پھر توبہ و انابت، تسلیم و توفیق، جہد و عمل، جبر و تدرک کے حکیمانہ مباحث آجائے ہیں کسی منکر خدا کو ایک حق پرست مصیبت و تکلیف کا وہ وقت یاد دلاتا ہے جب عزیز و احباب میں کوئی کام نہیں آتا۔

وقت درد و غم بجز حق پہنچ کس خود نہایت مر تر از یاد رس  
پس ہماں درد و مرض را یاد دار چوں ایاز از پوستیں گیر اعتبار  
پوستیں آن حالت درد تو بہست کہ گرفت است آن آیدان کی بدست  
بارہ چودہ سو شعر آگے چل کر، سلطان ایاز سے پوستیں و چل کی اتنی محبت کا سبب پوچھتا ہے۔  
اے ایاز! میں مہرباں بر چارتی چیست آخر ہم جو بریت عاشقی؟  
ہم جو محنوں از رخ لیلای خولش کردہ تو چارتی را دین و کیش؟

ایاز کا جواب یہاں نیز دوبارہ سوال کے آگے درج نہیں، جس کا عنوان یہ دیا گیا ہے۔ بہ فرمودن شاہ با ایاز بار دیگر کہ شرح چادق و پوستیں را آشکارا بگو تا خواجہ تاشانت از ان اشارت پند گیرند کہ الان الدین النصیحة؟  
تھے کے شروع میں ایاز کی پرانی چل اور پوستیں محفوظ رکھنے کی وجہ بیان ہو چکی ہے کہ وہ اپنی سابقہ بے نوائی کو یاد کرتا تھا اور وقتی دولت و جاہ کے غرور کی گردن بھی رکھنی چاہتا تھا۔ مگر عنوان بالا کے نیچے چند شعرا و سلطان کی تحسین پر بظاہر اس تمثیل کی تکمیل کر دی ہے۔

اے ایاز! از تو غلامی نوریافت نواز اپنی سوئے گردوں شناخت  
حضرت آزادگان، شد بندگی بندگی را خود تو دادی زندگی!

۱۱۲۲ ایاز کی نسبت حضرت مولوی کا دو سرا بیان اس کے صدق و صبر و نفسانی جذبات پر قابو رکھنے کی مدح سے شروع

ہوتا ہے۔



عنوان - نواختن سلطان ایاز زاد و فتنہ خیم - ۱۰۸

اے ایاز پُر نیاز صدق کیش      صدق تراز بحر داز کو بہشت پیش  
فرماتے ہیں کہ جذبہ غضب اور شہواتِ نفسی کے غلبے کے وقت اپنے آپ پر قابو رکھنا ہی حاصلِ مردانگی اور انسان کی فضیلت ہے۔  
پھر چند تمثیلات کے بعد اسی موضوع کی طرف عود کیا ہے اور لکھا ہے کہ اے ایاز جو کام بڑے بڑے امیروں سے نہ بن پڑا، تیرے لئے بچوں کا کھیل  
تھا۔ یہ تیری مردی اور بزرگی ہے۔

اے ایاز زہ شیر و دیو گش      مردی تحرم، فردوں مردی ہش

آنچہ چندیں صد را در کس نہ کرد      نصیب کو کبود پشتِ اہتِ مرد

تمثیل اس کی سچی فرماں برداری کا یہ واقعہ نقل کرتے ہیں کہ:-

گفت روزے شاہ محمود غنی      آن شہِ غزنی و سلطان سنی

سلطان ایک دن دربار میں نہایت گراں بہا موتی لایا اور امتحان پیلے وزیرِ سلطنت، پھر حاجب، میرداد وغیرہ چند عمائد کو الگ  
الگ دکھا کر موتی کی قیمت دریافت کی۔ ہر ایک نے اعتراف کیا کہ اس دُرِ نایاب کی قیمت لاکھوں میں آئی جائے گی۔ پھر جب سلطان فطانت  
کرتا کہ اسے توڑ دو۔ تو ہر ایک از روغیر خواہی کہتا تھا کہ میں بادشاہ کی اس متاعِ گواں مایہ کو کس طرح تلف کر سکتا ہوں۔ بادشاہ  
اطہارِ خوشنودی فرماتا۔ اور بعد ازاں علیحدہ دوسرے امیر سے یہی سوال جواب ہوتے تھے۔ آخر میں موتی کو ایاز کے ہاتھ پر رکھا اور پوچھا  
ایسے عجیب گوہرِ تاب دار کا مول کیا ہو گا۔ عرض کیا میں جو کچھ کہہ سکتا ہوں، اس سے بھی زیادہ۔ کہا اچھا اسے توڑ کے ریزہ ریزہ کر دے۔  
میں اتفاق سے ایاز کے جیب میں پتھر موجود تھا۔ فوراً نکالا اور موتی کو میں ڈالا۔ یہاں مولانا ایاز کی عقل و فراست کی داد دیتے ہیں:

از امتحانِ شاہ بود آگہ ایاز      از فریبِ شہ نشد گرہ ایاز

خلعت وادار از راہش نہ برد      کرد او گوہر ز امر شاہ خود

اہلِ دربار میں شور مچ گیا:-

کیں چہ پاکست، واللہ کا فراست      ہر کہ ایں پُر نور گوہر را شکست

اس وقت ایاز نے انہیں یہ جواب دیا:-

گفت ایاز اے بہتر ان نامور      امر شہ بہتر بہ قیمت یا گہر

امر سلطان بہ بود پیش شما      یا خود آں نیکو گہر، بہر خدا

من ز شہ بری نہ گردانم بصر      من چو مشرک روئے نارم در حجر

لیکن جب بادشاہ نے ان امیروں کو سخت سزا دینے کا قصد کیا، تو ایاز نے اسے عفو و احسانِ شاہانہ کے واسطے دے اور  
بڑی التجاؤں کے بعد ان خطاکاروں کا قصور معاف کرایا۔

یہ قصہ شیخ فرید الدین عطار کی مشہور حکایت نمبر کے مطابق ہے۔ صرف ان کا ہیام محل یہاں گوہر تاب دار بن کر چمک رہا ہے۔ بات ایک اور مقصد بھی یکساں ہے۔

(۳) حسد بردن امیران بر آواز و نمودن سلطان کیا ست اورا

مگر مولانا کی بیان کردہ تیسری اور آخری حکایت روزِ ششم ۱۶ء میں ہمارے مفید مطلب ہے جس میں ہم ایاز کی کارکردگی کی یاقوت اور عملی فراست کا نمونہ دیکھ سکتے ہیں۔ دربار کے امیر بادشاہ سے اکثر شکایت کرتے تھے کہ آپ نے لکھلے ایاز کی تنخواہ دجاگیر وغیرہ اتنی زیادہ مقرر کی ہے جو تیس امیروں کے برابر ہوتی ہے۔ کیا اس کے تیس دماغ میں جو اس عنایت کا مستحق سمجھا گیا؟ ایک روز بادشاہ ان تیس امیروں کو لے کر شہر سے باہر نکلا۔ دربار کے قافلہ جارا تھا، بادشاہ نے ایک امیر کو بھیجا کہ جاؤ معلوم کر دیکھ لوگ کہاں سے آ رہے ہیں؟ وہ گیا اور واپس آکر جواب دیا کہ شہر سے آئے ہیں۔ بادشاہ نے پوچھا۔ کہاں جاتے ہیں؟ اس کا جواب نہ دے سکا۔ دوسرے کو دوڑایا، وہ خبر لایا کہ زمین کی طرف جاتے ہیں۔ بادشاہ نے دریافت کیا کہ ان لوگوں کے پاس تجارت کا کیا کیا مال ہے؟ وہ نہ بتا سکا۔ تو پھر تیسرے کو بھیجا اس نے آکر جواب دیا کہ ہر قسم کا سامان ہے مگر بیش تر ٹھہرتے کے پیالے لے کر چلے ہیں۔ جب استفسار کیا کہ تم سے کب چلے تھے تو وہ بھی رہ گیا۔ غرض اسی طرح ایک ایک جاتا اور ایک ہی بات معلوم کر کے چلا آتا تھا۔ تب بادشاہ نے ان سب سے اس طرح خطاب کیا:

گفت امیروں را کہ من روزِ جدا	امتحان کردم ایاز خویش را
کہ پرسایں کاروان را کز کجاست	آو برفت و چلے را پرسید راست
بے وصیت یا شارح یک یک	حال شاں دریافت بے یبے شک
ہر چہ این سی میر اندر سی مقام	کشف شد زوآن بیکدم شد مقام

اب تو وہ سب بہت قائل اور شرمندہ ہوئے۔ مگر غرض یہ کیا کہ اس میں ایاز کی اپنی محنت و قابلیت کا دخل نہیں، خدا داد و تقدیری قسم کی باتیں ہیں:

قسمت حق است مہ را بونے نغز	دادہ بخت گل را بونے نغز
بلکہ سلطان چوں عنایت می کند	از تفاخر خیمہ بر مہ می زند

مولانا اس جبری عقیدے کی تردید کرتے ہیں اور آدمی کے افعال کا اسی کے نفس کو ذمہ دار گردانتے ہیں سلطان کے ان الفاظ پر حکایت ختم ہوتی ہے:

گفت سلطان بلکہ آنرا از نفس زاد	رجع تفسیر است و دخل اجتہاد
و نہ آدم کے بگفتے با خدا	دینا اتنا ظلمنا نفسنا!

# رویتِ ہلال

رویتِ ہلال میں اختلاف کے باعث مختلف مقامات میں روزہ اور عیدین کی تاریخیں مختلف ہو جاتی ہیں، اور انہیں وہ عالمگیر یکسانی باقی نہیں رہتی، جو اسلامی عبادات و تقاریب میں ہونی چاہئے۔ شام و لبنان اور مصر کے طول البلد میں برائے نام فرق ہے۔ لیکن اس سال شام و لبنان میں چہار شنبہ کا روزہ ہوا اور مصر میں پنجشنبہ کا۔ عید الفطر کے موقع پر تقریباً ہر سال یہ تماشا ہوتا رہتا ہے کہ ایک ہی شہر کے مختلف محلوں میں ایک دن کے فرق سے عید منائی جاتی ہے۔ اس قسم کا اختلاف شرعی مسائل میں جامد الفہم ہونے کی دلیل ہے۔ اور اس خامی کو دور کرنے کی غرض سے پروفیسر مواہب فاخوذی رکن جمعیت ظلمات لبنان کے ایک مضمون کا ترجمہ پیش کیا جا رہا ہے۔

یہ تو سب جانتے ہیں کہ روزے پورے ایک مہینے کے فرض ہیں، خواہ مہینہ کتنے ہی دن کا ہو۔ یہ بھی سب کو معلوم ہے کہ عربی مہینہ قمری ہوتا ہے جس کی تعداد ۲۹ دن ۱۲ گھنٹے ۴۴ منٹ اور ۲۹ سیکنڈ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ عربی مہینے ۲۹ دن کے ہوتے ہیں یا ۳۰ دن کے۔ قمری مہینے کا آغاز اس وقت ہوتا ہے جب سورج اور چاند زمین سے ایک ہی سمت (لائن) میں ہوں۔ اور زمین کے ساتھ ایک ہی سیدھے میں ہوں۔ اسی کو فلکی اصطلاح میں اجتماع نیٹرین (یعنی دو سیاروں کا اجتماع) کہتے ہیں اور یہ اس وقت ہوتا ہے کہ آفتاب و مہتاب کی لائنوں میں ذرہ برابر بھی فرق نہ ہو۔

ہلال پیدا ہونے کی تین صورتیں ہوتی ہیں :-

(۱) پہلی صورت یہ ہے کہ یہ اجتماع نیٹرین افق کے نیچے ہو۔ اس صورت میں رویتِ ہلال پورے طول البلد میں کسی جگہ بھی ممکن نہیں، جیسا کہ اب کے رمضان میں ہوا۔ یعنی اب کے ظہورِ ہلال چہار شنبہ کی صبح کو ۴ بج کر ۳۹ منٹ پر ہوا۔ اور سہ شنبہ کی شام کو وہ غروبِ فتاب سے نصف گھنٹہ پہلے ہی غروب ہو چکا تھا۔ لہذا شام یا اس کے کسی طول البلد میں رویتِ ہلال کیونکر ہو سکتی تھی؟

(۲) دوسری صورت یہ ہے کہ یہ اجتماع نیٹرین غروبِ آفتاب سے پہلے اور افق کے اوپر ہوتا ہے۔ لیکن چاند پہلے اور آفتاب بعد میں غروب ہوتا ہے۔ لہذا اس حالت میں بھی رویتِ ہلال ناممکن ہوتی ہے۔ یہ دونوں مذکورہ شکلیں ایسی ہیں جن میں شرع رویتِ ہلال کو تسلیم نہیں کرتی۔

(۳) تیسری صورت جس میں فی الواقع اجتماع نیٹرین مکمل ہوتا ہے یہ ہے کہ یہ اجتماع افق کے اوپر اور غروبِ آفتاب سے پہلے ہو۔ پھر غروبِ آفتاب پہلے اور غروبِ مہتاب بعد میں ہو۔ یہی ایک صورت ہے جس میں ہلال نظر آنا ممکن ہے۔ رویت کا حساب

اسی سے تعلق رکھتا ہے۔ کیونکہ یہ شرع شریف کے عین مطابق ہے۔

مذکورہ بالا گفتگو کے بعد یہ بات واضح کر دینی چاہتا ہوں کہ ثبوت ہلال کے بارے میں شرع اور علم اخلاک کے درمیان کوئی اختلاف نہیں۔ اختلاف صرف مفتیان ہلال اور علم فلکیات کے درمیان ہے یا ان دو طبقوں کے درمیان ہے جن میں ایک وہ ہے جو نصوص شرعیہ کے صحیح فہم سے بہت دور ہے اور دوسرا وہ ہے جو اس ایٹمی دور میں صحیح اور قطعی علم پر تھیں رکھتا ہے۔

ایک حدیث نبوی ہے کہ ہم ایسی امت ہیں جو لکھنا پڑھنا اور حساب کتاب نہیں جانتی۔ مہینہ یا تو لینا ہوتا ہے یا یوں یعنی کبھی تیس دن کا اور کبھی ایتیس دن کا۔ اس حدیث کا ظاہری مفہوم یہی ہے کہ حضور نے بیٹے کی بنیاد ظاہر پر رکھی ہے اور دقیق ریاضی کا پابند اس لئے نہیں کیا کہ امت اُمتی ہے اور حساب کتاب سے واقف نہیں۔ اگر حساب کا پابند کرتے تو امت کے لئے بڑی مصیبت ہو جاتی اور اس کو ایسے دشوار علم فلکیات اور دوسرے دقیق علوم کا محتاج ہونا پڑتا جو یا ہم ایک دوسرے سے جڑے ہوئے ہیں۔

لیکن جب امت میں واقفیت کے ذرائع پیدا ہو گئے ہوں اور وہ حساب کتاب بھی کرتے لگی ہو تو اس کے ساتھ حدیث کا حکم بھی بدل جائے گا، اور ہمیں معلوم کرنے کے تمام طریقوں کی مدد سے وہ قطعی فیصلے کی طرف رجوع کرے گی۔ اگر علمائے فلکیات علمی طریقے پر یہ ثابت کر دیں کہ آج کی شب ہلال کا وجود نہیں ہو گا اور وہ غروب آفتاب سے پہلے ہی غروب ہو جائے گا۔ تو ان کی یہ تحقیق بمنزلہ علمی و عقلی روایت کے ہو گا جس کے بعد یعنی روایت کی ضرورت نہیں رہتی۔ کیونکہ اس عقلی و علمی روایت میں خطا و لغزش کا کوئی امکان نہیں ہے۔

میں نے جمہوریہ لبنان کے مفتی کی جناب میں فلکی حساب کے چارٹ کے ساتھ ایسے اعداد و شمار بھیج دئے تھے جن میں کسی شک کی گنجائش ہی نہیں۔ اس میں بتا دیا تھا کہ ۱۱ مئی ۱۹۷۲ء کو چار شنبہ کی صبح کو (لبنان کے وقت سے) چار بج کر اسیس منٹ پر ہلال رمضان کا وجود ہو گا۔ اور شنبہ کی شام کو چاند کا مرکز غروب سورج کے غروب سے نصف گھنٹہ پہلے واقع ہو گا۔ لہذا افق کے اوپر اس کی رویت قطعی ناممکن ہو گی۔ یہ تحقیق علمی اس ایٹمی دور میں ناقابل انکار ہے۔ لیکن مفتی موصوف نے اس کے علی الرغم یہ اعلان فرما دیا کہ رمضان شنبہ سے شروع ہو گا یعنی ماہ شعبان ختم ہونے سے پہلے ہی۔ اور یہ سب کچھ اپنی آن باقی رکھنے کے جذبے سے ہوا نتیجہ یہ ہوا کہ مسلمانوں کی صفوں میں انتشار پیدا ہو گیا۔ کسی نے روزہ رکھا اور کسی نے نہ رکھا۔

یہ انتشار و اختلاف مسلمانوں کے لئے کوئی نئی بات نہیں۔ ہر سال یہی ہوتا ہے کہ شام اور اردن میں تو رمضان ہوتا ہے اور اسی طول البلد پر دوسری جگہ شعبان ہوتا ہے۔ ایک جماعت روزہ رکھتی ہے اور دوسری نہیں رکھتی۔ اور بالکل یہی تماشا اس وقت بھی ہوتا ہے جب ہلال عید معلوم کرنے کا وقت آتا ہے۔ ایک جگہ عید ہو رہی ہے۔ اور دوسری جگہ روزہ رکھا جا رہا ہے۔ یعنی ایک ہی وقت میں مسلمان اپنے دینی شعائر ادا کرنے میں مختلف ہو جاتے ہیں۔

اس لئے میرا مشورہ یہ ہے کہ مفتیان ہلال کے لئے اس نامک دور میں یہ ضروری ہے کہ وہ علمی ذرائع کی طرف متوجہ ہوں اور اس دقیق مگر قطعی علم کے اصول و قواعد کی پیروی کریں۔ ایک ماہر فلکیات سینکڑوں سال پہلے بتا دیتا ہے کہ فلان دن اسے

جج کرتے منٹ اور اتنے سیکنڈ پر شروع یا چاند میں گرہن لگے گا۔ اور یہ بھی بتا دیتا ہے کہ یہ گہن اتنے مسعے پر ہو گا یا پورا ہو گا۔ ماہرِ مسلم افلاک بہت پہلے یہ ٹھیک طور پر بتا دیتا ہے کہ کسی مہینے کی پہلی تاریخ کب ہوگی۔ اگر مسلمان اس علمی تحقیق کو اختیار کر لیں تو وہ اس تہذیب میں نہ پڑیں گے کہ آج چاند ہو گا یا نہیں۔

ہم جس طرح وقت آنے سے پہلے نماز کو ناجائز کہتے ہیں اسی طرح روزے کا وقت آنے سے پہلے روزے کو بھی ناجائز کہنا چاہیے۔ اب وہ وقت آگیا ہے کہ فتوائے رمضان دینے والے دے اور حضرات ماہرینِ فلکیات کی رائے سے روشنی حاصل کریں۔ قرآن میں ہے:-  
فاسئلوا اہل الذکر ان کنتم لا تعلمون۔ اگر تم نہیں جانتے تو اہلِ ذکر سے دریافت کرو۔

علم بہترین راہنہ اور بہترین مددگار ہے۔ اگر کسی حقیقت کی فقہا مخالفت کرتے ہیں تو اس سے کسی علم کا کوئی نقصان نہیں ہوتا۔ علم کا مقام ہی ایسا ہے کہ تمدن سے گریز کرنے والوں کی مخالفت اسے پامال نہیں کر سکتی۔

(مترجمہ) محمد جعفر شاہ پھلواروی

## اسلام میں حیثیتِ نسواں

مصنفہ محمد ظہر الدین صدیقی

قیمت تین روپے

## ازدواجی زندگی کیلئے قانونی تجاویز

مصنفہ مولانا محمد جعفر شاہ پھلواروی

قیمت ۱۵ روپے

## اسلام اور رواداری

مصنفہ رئیس احمد جعفری

قیمت چھ روپے

## اسلام کا نظریہ تعلیم

مصنفہ ڈاکٹر محمد رفیع الدین ایم۔ اے

قیمت ایک روپیہ

## اسلام کا نظریہ تاریخ

مصنفہ محمد ظہر الدین صدیقی

قیمت تین روپے

## طب العرب

مصنفہ سید علی احمد نیر واسطی

قیمت چھ روپے

— ملنے کا پتہ —

سکریٹری ادارہ ثقافتِ اسلامیہ - ۲ - کلب روڈ - لاہور

شاہد حسین رزاقی

## عہدِ مظلمہ کا روشن پہلو

شارلیمین کے بعد یورپ میں انتشار پیدا کرنے والے عناصر کو تقویت ہونے لگی۔ ۱۸۷۱ء میں عہدنامہ مرسن کے مطابق جرمنی اور فرانس میں دو شہنشاہتیں قائم ہوئیں جو ایک دوسرے کی رقیب تھیں اور ان کی کش مکش صدیوں تک جاری رہی آگے چل کر جرمن شہنشاہیت زیادہ ممتاز ہو گئی۔ لیکن اس کے ساتھ ہی ایسے حالات بھی پیدا ہو گئے جن کی وجہ سے یہ شہنشاہیت بھی کمزور ہو گئی۔ اہل حکومتوں کی اس کمزوری سے عام بد امنی، امرا کی سرکشی اور پوپ کی خود سری نے ایسے حالات پیدا کر دیے کہ یورپ زوال و انحطاط کی انتہائی پستیوں میں گر گیا۔ اور ازمنہ وسطیٰ تاریخ یورپ کا تاریک دور ثابت ہوا۔ لیکن اس کے ساتھ ہی اس زمانہ میں ایسے حالات بھی پیدا ہوئے جن کی وجہ سے مطلق العنانی کے خلاف رجحانات بڑھ گئے۔ اور دستوری حکومت اور جمہوری اداروں کے قیام کی جدوجہد ترقی کرنے لگی۔ اس زمانہ کے معاشرہ پر دو قسم کے نظاموں نے بہت گہرا اثر ڈالا تھا۔ ایک تو ٹوٹوٹنی یا جرمانی اور دوسرے رومن قدیم قبائلی نظام میں محدود حکمرانی کا تصور کارفرما تھا۔ کیونکہ جرمانی قبائل کا قانون روایاتی تھا۔ اس کا تعلق تمام قبائل سے تھا اور ان کی رضامندی کے بغیر اس میں تبدیلی نہ ہو سکتی تھی چنانچہ ان قبائل کا تصور یہ تھا کہ حکومت و اقتدار عوام کی رضامندی پر مبنی ہے۔ اور محدود حکومت کا یہ نظریہ ازمنہ وسطیٰ میں بھی اثر انداز ہوا۔ رومن شہنشاہیت میں قانون سازی کو بہت ترقی ہوئی تھی۔ اور اسی ترقی سے قانون کے ماہرین نے قانون کی برتری کا نظریہ اخذ کیا۔ اور یہ تصور پیش کیا جانے لگا کہ اقتدار حکمرانی کا سرچشمہ عوام ہیں۔ عوام کے اقتدار کا یہ تصور صدیوں تک قائم رہا۔ اور جمہوریت کے ارتقاء میں اس نظریہ کی بڑی اہمیت ہو گئی۔ کیونکہ اس کے مطابق حکمران کو عوام کا نمائندہ تصور کیا جانے لگا۔ اور یہ نظریہ قائم ہو گیا کہ حکمران اپنا اقتدار حکومتوں کی مرضی سے حاصل کرتا ہے چنانچہ تاج پوشی کی رسم کو عوام کی جانب سے اختیار حکمرانی بادشاہ کے تفویض کئے جانے کا مظاہرہ اور بادشاہ کی طرف سے مملکت کے قانون و روایات کی پابندی و احترام کرنے کا وعدہ تصور کیا جانے لگا۔ ازمنہ وسطیٰ میں مطلق العنان بادشاہت کو پسند نہ کیا جاتا تھا۔ اور حکمران کے اقتدار کو محدود و مشروط قرار دینے کا تصور مقبول ہو رہا تھا۔ چنانچہ اس زمانہ کے نظریہ سازوں نے بھی مطلق العنانی کو روکنے کے لئے دستوری جمہوری نظام کو ترقی دینے میں نمایاں حصہ لیا۔ اس کو کوناس نے اپنی کتاب حکمران کا اقتدار میں یہ واضح کیا کہ حکومت دو قسم کی ہوتی ہے ایک تو مفاد عامہ کا لحاظ رکھنے والی اور دوسری صرف حکمران کے مفاد کا خیال کرنے والی۔ انصاف پر مبنی حکومت وہی ہے جو مفاد عامہ کا خیال رکھے۔ کیونکہ حکومت کا بنیادی مقصد رعایا کے لئے اچھی اور برا میں زندگی جیسا کہ انھوں نے اس کو ترقی دینا ہے۔ چنانچہ اچھی حکومت قائم کرنے کا ذریعہ اس نے یہ بتلایا کہ حکمرانوں کو عوام منتخب کریں اور حکمران عوام کے سامنے جوابدہ ہوں۔

**جمہوری نظریات**۔ مارسیلو اس دور کا سب سے زیادہ جمہوریت نواز نظریہ ساز تھا۔ اس نے اپنی تصنیف "حافظہ امن" میں یہ خیال پیش کیا کہ حکمرانی کے تمام اقتدار کا ماخذ عوام ہیں۔ اور انہی کو قانون سازی کا اعلیٰ اختیار حاصل ہے۔ حکمران عوام کے نمائندہ ہوتے ہیں۔ چنانچہ یہ ضروری ہے کہ حکمران کا انتخاب کیا جائے۔ اور قانون ساز مجلس بھی عوام کی نمائندہ اور منتخب کردہ ہو۔ مارسیلو نے قانون کو عوام کی ظاہر کردہ رائے قرار دیا ہے۔ جس کی اطاعت اس لئے کی جاتی ہے کہ مفاد عامہ کے حصول و تحفظ کے لئے یہ ضروری ہے۔ مارسیلو کے نزدیک حکومت عامہ مرضی عامہ کی پابند ہوتی ہے اور یہ حکومت اسی وقت تک جائز ہوتی ہے، جب تک کہ وہ مفاد عامہ کے مطابق حکومت کرے اور مشیت عامہ کی پابند رہے۔ ولیم اوکم نے حکمران کو انسانی قانون سے آزاد لیکن قانون فطرت کا پابند قرار دیا، اور انصاف رسانی اس کا بنیادی فرض بتلایا۔ گرین نے یہ نظریہ پیش کیا کہ حکمران کا اقتدار عوام کا تفویض کردہ ہے اور ہر اقتدار خواہ وہ دینی ہو یا دنیاوی محدود ہونا چاہئے۔ نکولس نے یہ خیال ظاہر کیا کہ حکمران کا اقتدار عوام کی مرضی سے حاصل کیا ہوا ہوتا ہے اور اس کی حیثیت عوام کے منتخب کردہ عہدہ دار کی ہوتی ہے۔ چنانچہ اس کا فرض ہے کہ وہ اپنے منتخب کرنے والوں کی مرضی کا خیال رکھے۔ جان وکلف ملک کے اتحاد و استحکام کے لئے مضبوط حکومت کو ضروری سمجھتا تھا۔ لیکن اس کے ساتھ ہی اس کا یہ نظریہ بھی تھا کہ بادشاہ کے لئے حق و انصاف پر عمل کرنا لازمی ہے اور نااہل حکمران کی مقادمت کی جائے۔ جان فارٹیکو نے بھی حکمران کے اقتدار کو محدود کرنے کی حمایت کی۔ اور اس کے نزدیک بھی اقتدار اعلیٰ کے حامل عوام ہیں۔

نااہل حکمران کو بے طرف کر دینے کا نظریہ ازمنہ وسطیٰ کا ایک اہم اور بنیادی تصور ہے۔ آگے چل کر حاکم اور محکوم کے درمیان معاہدہ کے نظریہ نے بھی بہت مقبولیت حاصل کی۔ اور پھر یہ نظریہ قائم ہوا کہ اگر کوئی قانون یا رواج قانون فطرت کے خلاف ہو تو وہ جائز نہیں ہو سکتا۔ ان تمام نظریات نے حکومت پر پابندی عائد کرنے کے رجحان کو تقویت دی اور ازمنہ وسطیٰ کے نظریہ سازوں کے خیالات اس زمانہ کے معاشرہ پر اثر انداز ہوئے اور دستور کی حکومت کے رجحان کو ترقی دی۔

**شہنشاہ اور پوپ**۔ ازمنہ وسطیٰ میں حکمران کے اقتدار کو محدود کرنے کا دوسرا سبب شہنشاہ اور پوپ کی کش مکش ہے جو تدریجاً تک تمام سرگرمیوں کا محور بنی رہی۔ ازمنہ وسطیٰ میں پوپ نہ صرف عیسائی دنیا کے کلیسائی نظام بلکہ بادشاہوں، امیروں اور عوام پر بھی اقتدار کا دعویٰ کرتا تھا۔ ۱۵۷۰ء میں اٹلی میں ایک پاپائی ریاست بھی قائم ہو گئی تھی جس کا سیاسی حاکم بھی پوپ تھا۔ ۱۷۷۴ء میں گریگوری ہفتم پوپ منتخب ہوا۔ اور اس نے یہ دعویٰ کیا کہ رومن کلیسہ خدا کا قائم کردہ ہے۔ پوپ کا اقتدار عالمگیر ہے۔ وہ شہنشاہ کو معزول کر سکتا اور اس کی رعایا کو شہنشاہی احکام کی پابندی سے آزاد کر سکتا ہے۔ اس زمانہ میں شہنشاہی حکومتیں زمین پر خدا کی سلطنت اور شہنشاہ کو اس سلطنت کا سرگروہ سمجھا جاتا تھا۔ لیکن گریگوری نے اس خیال کو باطل قرار دیا۔ اس کا استدلال یہ تھا کہ شہنشاہی ہی کی بنا قہر و غضب پر ہے۔ اس لئے وہ خدا کی سلطنت کی نہیں ہو سکتی۔ خدا کی سلطنت تو کلیسہ ہے جس کی بنا حق پر ہے۔ اور چونکہ پوپ رئیس کلیسہ ہوتا ہے اس لئے اس کو تمام دنیا اور تمام حکمرانوں پر کمال اختیار حاصل ہے۔ پوپ کے اس اعلان کا نتیجہ یہ نکلا کہ شہنشاہ اور پوپ کے حامی حکمرانوں میں جنگ شروع ہو گئی جس کا سلسلہ ۱۷۷۲ء تک جاری رہا۔ اور یورپ کے تمام ممالک پر اس کا بہت گہرا اثر پڑا۔

اس کشمکش کے زمانہ میں کلیسہ نے اس خیال کی اشاعت کی کہ جو حکمران اپنا فرض بخوبی انجام دے اس کو معزول کیا جاسکتا ہے۔ کیونکہ حکمران تاج پوشی کے ذریعہ اختیارات حاصل کرتا ہے۔ تاج پوشی اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ یہ اختیارات مشروط اور قانون کے تابع ہوتے ہیں۔ حکمران انصاف کرنے اور اپنے فرائض حکمرانی کو بخوبی انجام دینے کا عہد کرتا ہے۔ اگر وہ اس عہد کو پورا نہیں کرتا تو یہ معاہدہ کی خلاف ورزی ہوگی جس کی پاداش میں حکمران کو معزول کیا جاسکتا ہے۔ حکمرانوں کے متعلق ایسے خیالات کی اشاعت کے علاوہ پوپ نے اپنے مخالف حکمرانوں کو عاصب اور نا اہل قرار دے کر ان کو دین سے خارج کر دیا۔ اور ان کی عیسائی رعایا کو اطاعت کی پابندی سے آزاد قرار دیا۔ چنانچہ سینٹ میں پاپائی حکم کی بنا پر جرمنی کے امرا نے شہنشاہ ہنری چہارم کی اطاعت سے انکار کر دیا تھا اور ان کے اس انکار سے یہ روایت قائم ہونے لگی کہ رعایا حکمران کا محاسبہ اور اس کی اطاعت سے انکار کرنے کی مجاز ہے۔ پاپائی اقتدار کے حامی نظریہ ساز مانے گورٹنے اسی مقصد کے تحت یہ نظریہ پیش کیا کہ جائز حکمران وہی ہے جو تسلیم کرے کہ اس کا اقتدار کلیسہ کے تابع ہے۔ کیونکہ حکمران کلیسہ یا قانون الہی کی پابندی قبول کر کے یہ ثابت کرتا ہے کہ اس نے اس معاہدہ کی پابندی کی ہے جس کے مطابق اس کو دنیاوی حکومت کے اختیارات تفویض کئے گئے تھے۔ نیز یہ کہ اگر کسی فراتر والی حکومت عدل پرور نہ ہو۔ تو رعایا اس حکمران کی اطاعت کرنے کی پابندی سے آزاد ہو جاتی ہے۔ اور اسے حکمران کو معزول کر دینے کا حق مل جاتا ہے۔

اس طویل کشمکش میں کبھی پوپ غالب رہا اور کبھی شہنشاہ یورپ کے بعض ممالک میں تو ملکی اتحاد و احکام کو برقرار رکھنے کے لئے بادشاہوں کی حمایت کی گئی۔ لیکن دوسرے ممالک میں حکمرانوں کا اقتدار کمزور پڑ گیا۔ اور اس کمزوری کا نتیجہ ایسے خیالات کی اشاعت اور ایسے اداروں کے قیام کی شکل میں نکلا جو حکمران کے اقتدار حکومت کو محدود اور دستوری بنانے کے خواہاں تھے۔ آگے چل کر خود جرمن شہنشاہیت پر اس کا عملیہ اثر پڑا کہ چودہویں صدی شہنشاہی دستور نے شہنشاہ کے اقتدار پر پابندی عائد کر دی اور شہنشاہ کا انتخاب کرنے کے لئے ایک ادارہ بنایا گیا جس کو جرمنی کے مختلف علاقوں کا نمائندہ ادارہ قرار دیا گیا تھا۔

**جاگیري نظام** - سارنہ وسطی میں دستوری حکومت کے ارتقاء میں جاگیري نظام سے بھی بہت مدد ملی۔ اگرچہ یہ نظام سیاسی انتشار اور بد امنی کا پیدا کردہ تھا اور اس زمانہ کے معاشرہ پر اس کے اثرات بہت تباہ کن تھے۔ لیکن شہنشاہ اور پوپ کی کشمکش کا طرح جاگیري نظام کے نفع میں بھی خیر کا ایک پہلو نکل آیا اور اس کی اساس پر دستوری حکومت اور جمہوریت کو آگے بڑھانے میں مدد ملی۔ سترہویں صدی میں فرانس کے بادشاہ چارلس کی وفات کے بعد شاہی اقتدار و بہت ہی کمزور ہو گیا۔ خود چارلس کے زمانہ میں ہی یہ حالت ہو گئی تھی کہ شاہی فوج رعایا کی حفاظت نہ کر سکتی تھی۔ اور امرائے بڑے بڑے قلعے بنا کر آمد ذاتی فوجیں رکھ کر اپنی حفاظت کا انتظام کیا تھا۔ لیکن عوام غیر محفوظ اور بے بس تھے۔ چارلس کے بعد امرائے اپنی طاقت بہت بڑھ چکے اور اسی زمانہ میں شمالی یورپ کے باشندے جو شمالی کہلاتے تھے حملے لگے ظلم و ستم اور بد امنی کا دور شروع ہو گیا۔ زبردست زیر دست کی طاقت پر قبضہ کر لیتے۔ کمزور عدل کو زبردستی غلام بنالیتے اور بے خون و خطر قانون شکنی کرتے تھے۔ لیکن ان کو روکنے والی کوئی طاقت نہ تھی۔ ان حالات سے تنگ آکر عوام باشندے نے ان امرائے جن کے علاقہ میں وہ آباد تھے، حفاظت کی درخواست کی۔ اور اس طرح وہ نظام وجود میں آیا جو جاگیري



نظام کہلاتا ہے۔ اور یہ نظام دسویں صدی سے سولہویں تک یورپ پر چھایا رہا۔

جاگیري نظام کی یہ بنیادی خصوصیت تھی کہ اس میں بادشاہ و امرا اور آقا و رعیت سب کے حقوق و فرائض معین تھے اور ان کے تعلقات کی نوعیت باہمی معاہدہ کی تھی، جس کی پابندی دونوں فریقوں کے لئے لازمی تھی۔ بادشاہ، جاگیردار، رعیت سب کی حیثیت فریقین معاہدہ جیسی تھی۔ بادشاہ کو جاگیرداروں پر وہی اختیارات حاصل تھے جو وہ ان سے علیحدہ علیحدہ ملے کرتا تھا۔ اور جاگیرداروں کی اطاعت بادشاہ سے ان معاہدوں کی پابندی سے مشروط تھی۔ اگرچہ جاگیري نظام میں بہت سی خرابیاں تھیں۔ اور یورپ کے معاشروں پر اس کے بُرے اثرات بھی پڑے لیکن یہ نظام چونکہ حقوق و فرائض کے تعین اور باہمی معاہدوں کی اساس پر قائم تھا اس لئے حکمرانوں کی مطلق العنانی و دستوری حکومت کی شکل اختیار کرنے لگی۔ اس نظام میں ایک طرف تو بادشاہ کا اقتدار کمزور ہو گیا تھا اور دوسری طرف آقا و رعیت کے تعلقات معاہدوں کے مطابق قائم ہوتے تھے۔ میزان معاہدوں کی رُو سے نہ صرف حکومت بلکہ حاکم کے لئے بھی شرائط معاہدہ کو پورا کرنا ضروری تھا۔ اور اس طرح حکومت و اطاعت دونوں کی نوعیت مشروط ہو گئی تھی۔ حاکم معاہدہ محکوم کے تعلقات کی نوعیت میں اس تبدیلی کا نتیجہ نہ نکلا کہ حکمران کی مطلق العنانی کو روکنے، دستوری پابندیاں عائد کرنے اور حکمران کو فرائض کی تکمیل پر مجبور کرنے کا رجحان بڑھنے لگا۔ چنانچہ یہ نظریہ نڈن ہو گیا کہ حکومت کے قیام کے محرک کچھ مقاصد ہوتے ہیں۔ ان مقاصد کو حاصل کرنے کے لئے حکمران کی اطاعت کی جاتی ہے اور حکمران پر یہ لازم ہے کہ وہ ان مقاصد کے حصول کے لئے اپنے فرائض پورے کرے۔ عوام نے امن و انصاف حاصل کرنے کے لئے جاگیرداروں کی اطاعت قبول کی تھی اور یہ تصور موجود تھا کہ اگر جاگیردار اپنے وعدہ کی پابندی نہ کرے تو رعیت اس کی اطاعت کرنے کی پابند نہیں رہتی۔ آگے چل کر یہی نظریہ بادشاہوں پر بھی منطبق کیا جانے لگا اور بادشاہ کی اطاعت بھی مشروط قرار دی جانے لگی۔ اس کے ساتھ ہی امرا میں بھی یہ خیال عام ہونے لگا کہ شہنشاہیت کے فروغ سے حکمرانوں میں مطلق العنانی کا جو رجحان ترقی کر گیا ہے اس کو روک کر شاہی اقتدار کو محدود اور مشروط کر دیا جائے۔ چنانچہ انگلستان میں مشورۂ عظیم کا حصول اسی رجحان کا نتیجہ تھا۔ حکمران کے اقتدار کو مشروط کر دینے سے اس نظریہ کو بڑی تقویت حاصل ہوئی کہ بادشاہ قانون کا تابع ہوتا ہے اور قانون کی برتری کا تصور دستوری حکومت کی ترقی کی بنیاد بنا۔

**نمائندہ حکومت**۔ ازمنہ وسطیٰ میں جو اثرات کام کر رہے تھے اور جو حالات پیش آئے ان کی وجہ سے اس تصور کو بہت ترقی ہوئی کہ حکمران کے اختیارات محدود ہوں۔ وہ قانون کا تابع ہو اور اس کی حکومت پر دستوری پابندیاں عائد کی جائیں لیکن ان نظریات کو رو بہ عمل لانے کے لئے ایسے ادارہ کی ضرورت تھی جو حکمران کو قانون و دستور کا پابند رکھے۔ یہ ادارہ اسی وقت قائم ہو سکتا تھا جب سیاسی شعور بیدار ہوتا اور عوام کو حکومت میں حصہ لینے کا خیال پیدا ہوتا۔ ازمنہ وسطیٰ میں وہ سیاسی بیداری تونہ تھی جس کی وجہ سے پارلیمنٹی نظام ترقی کر کے طاقت حاصل کرنا۔ لیکن مختلف ممالک میں مختلف حالات کے تحت ایسے نمایندہ اداروں کی ابتدا ہو گئی جو آگے چل کر بہت بڑی جمہوری قوت بن گئے۔

**انگلستان**۔ نمایندہ حکومت کا طریقہ سب سے پہلے انگلستان میں اختیار کیا گیا۔ ایٹنگلو سیکسن زمانہ میں بھی یہ رواج تھا کہ بادشاہ

امراء اور کلیسے کے اعلیٰ عہدہ داروں کو طلب کر کے ان سے مشورہ کرتے تھے اور حتمی منظر دیاں لیتے تھے۔ نادر میں عہد سے پہلے بھی ملاقات داری عدالتیں مندوبوں پر مشتمل ہوتی تھیں۔ بارہویں صدی میں ہنری دوم نے ان عدالتوں میں مندوبوں کی شرکت کو لازمی کر دیا تاکہ عدالتی کام میں بادشاہ کو مدد ملے۔ یہ نمائندگی ہی انگلستان میں نمائندہ مجالس کا آغاز ثابت ہوئی۔ برطانیہ میں میوٹنی مجالس کی تسمیم کا کوئی ادارہ نہ تھا۔ اور اینگلو سیکسن عہد کی "مجلس عظمیٰ" دراصل بادشاہوں کی مشیر جماعت تھی جس کا کوئی دستور نہ تھا اور جس کا انحصار بالکل بادشاہ کی مرضی پر تھا۔ نادر من فتح کے بعد مجلس شاہی قائم ہوئی۔ جو بڑے جاگیر داروں اور بادشاہ کے مقرر کردہ ارکان پر مشتمل ہوتی تھی۔ تیرہویں صدی میں مختلف علاقوں کے منتخب کردہ نمائندے بھی شاہی فرمان کے مطابق مجلس شاہی فرمان کے مطابق مجلس شاہی میں شریک ہونے لگے۔ اور مجلس کے اجلاسوں کو پارلیمنٹ کہا جانے لگا۔ برطانوی نظام حکومت کی تاریخ دراصل اسی مجلس کے ارتقاء، مختلف شعبوں میں اس کی تقسیم اور اختیارات کے حصول پر مشتمل ہے۔ مجلس شاہی کے مختلف شعبوں میں سب سے بڑی اداہم مجلس اعلیٰ تھی جو قومی مجلس قانون ساز کی ابتدائی شکل تھی۔ آگے چل کر یہ اصول قائم ہوا کہ پارلیمنٹ کو قانون سازی اور عدلیہ کے اختیارات تو حاصل ہیں لیکن مالی منظوریوں اور محاصل کا تصفیہ اس وقت تک نہیں کر سکتی جب تک کہ امراء اور اضلاع کے نمائندے بھی تعاون نہ کریں۔ چونکہ بادشاہ کی مالی ضروریات میں بہت اضافہ ہو رہا تھا اس لئے ان کی منظوری میں سہولت کے پیش نظر مختلف علاقوں کی عدالتوں کا یہ مسئلہ فرض قرار دیا گیا کہ وہ پارلیمنٹ کے لئے نمائندے منتخب کر کے بھیجا کریں۔ ابتدا میں اسی فرض کو سیاسی قوت کا ذریعہ تصور کرنے کے بجائے ایک بار سمجھا جاتا تھا۔ کیونکہ اس وقت نظام حکومت پر اثر انداز ہونے کے لئے نمائندہ ادارے قائم کرنے کا نہ تو تصور تھا اور نہ اس کی کوشش کی گئی تھی۔

اس دوران میں انگلستان کے قانون عام نے ایک مرتبہ شکل اختیار کر لی تھی۔ یہ قانون ہنری دوم کی قائم کردہ عدالتوں کے فیصلوں پر مبنی تھا۔ اور ان فیصلوں کی تدوین سے یہ فائدہ ہوا کہ انگلستان میں تمام ملک کے لئے ایک مشترکہ قانون بننے لگا۔ قانون دستور کی اہمیت بڑھ جانے اور بادشاہ کو اس کی پابندی پر مجبور کرنے کے خیال نے اس قدر ترقی کی کہ شاہ جان کے خلاف امرائے ایک متحدہ سیاسی جماعت کی شکل اختیار کر لی اور اس کے دستور عظم یا میگنا کارٹا عطا کرنے پر مجبور کر دیا۔ یہ منشور حاصل کرنے کے لئے مختلف طریقوں نے متحدہ کوشش کی تھی اور ہر طبقہ کو سیاسی حقوق کا مستحق تسلیم کیا گیا تھا۔ اس منشور کی دو اہم ترین دفعات جن سے جمہوری حقوق حاصل کرنے میں مدد ملی یہ تھیں کہ کوئی شخص اس وقت تک قید، محروم اطلاق، خارج از قانون یا غلام وطن نہ کیا جائے گا یا اس کو کسی اور طریقہ سے نقصان نہ پہنچایا جائے گا جب تک کہ قانون اس کا فیصلہ کر کے سزا نہ دے۔ نیز یہ کہ انصاف نہ تو فروخت کیا جائے گا۔ نہ کسی شخص کو انصاف سے محروم رکھا جائے گا اور نہ کسی سے انصاف کرنے میں تاخیر کی جائے گی۔ بادشاہ کو منشور کی دفعات کی پابندی پر مجبور کرنے کے لئے جو طریقہ تجویز کیا گیا اس سے حکومت پر پابندی عائد ہو گئی۔ معاشرہ کی ضروریات کو ملحوظ رکھنے کے لئے مسئلہ روایات کو بطور قانون تسلیم کر لیا گیا اور اس طرح پابند ملکیت کا اصول نافذ ہو گیا۔ چودہویں صدی کے آغاز میں

پارلیمنٹ کے دو ایوان ہونگے دارالامرا اور دارالعوام۔ امیروں کے ایوان میں امرا اور کلیسا کے اعلیٰ عہدہ دار ہوتے تھے اور دارالعوام میں مختلف علاقوں کے نمائندے۔ اس زمانہ میں پارلیمنٹ صرف حاصل عائد کرنے کا ذریعہ نہ تھی بلکہ قانون ساز ادارہ بن گئی تھی۔ اور نظام حکومت کی ایک مستقل خصوصیت تھی۔ چنانچہ پارلیمنٹ کو بادشاہ کے اختیارات پر دستوری پابندی عائد کرنے کا ذریعہ بنایا گیا۔ تاہم بادشاہ پارلیمنٹ کے قانون میں رد و بدل کر دیتا تھا اور یہ شاہی اختیار سترھویں صدی کے آخر تک استعمال ہوتا رہا۔ چودھویں صدی میں جنگ صد سالہ جاری تھی۔ اور پارلیمنٹ نے مختلف موقعوں پر اس جنگ کے لئے رقی منظوری دینے سے انکار کر کے یہ چارہم حقوق حاصل کر لئے۔ قانون بنانا۔ حاصل عائد کرنا۔ حاصل کے مات صرف کا تعین کرنا اور بادشاہ کو معزول کرنے یا کسی کو بادشاہ بنانے کا فیصلہ کرنا۔ پارلیمنٹ کو مؤخر الذکر اختیار ۱۲۹۵ء میں ایڈورڈ دوم اور ۱۳۹۱ء میں ریچرڈ دوم کو معزول کرنے اور ہنری چہارم کو بادشاہ بنانے سے حاصل ہوا۔

**فرانس اور اسپین۔** انگریزوں کے بعد فرانسیسی جمہوری استحکام کی طرف بڑھے ۱۷۸۹ء میں امیروں اور جاگیرداروں نے کمیٹ کو شاہ فرانس منتخب کیا تھا جس کے جانشینوں نے صدیوں حکومت کی اور ان کے عہد میں فرانس کی حالت بہتر ہونے لگی۔ ان بادشاہوں نے مشورہ کے لئے ایک کونسل بنائی، جو امرا اور اہل کلیسہ پر مشتمل تھی۔ بادشاہ نے یہ ظاہر کرنے کے لئے کہ وہ اپنی رعایا پر اعتماد کرتے اور اس سے مشورہ لیتے ہیں نازک اور اہم مواقع پر اپنی پسند کے نمائندوں کو طلب کر کے ان سے مشورہ کرتا تھا۔ نمائندوں کی تعداد اور کونسل کی نوعیت مدت تک غیر متعین رہی۔ فلپ چہارم کے عہد میں پوپ سے کش مکش بڑھ گئی، اور بادشاہ کو رعایا کی امداد کی ضرورت محسوس ہوئی۔ چنانچہ اس نے ۱۳۰۲ء میں فرانس کے کمیونوں کو اپنے نمائندے کونسل میں بھیجنے کی دعوت دی۔ یہ کونسل آگے چل کر اسٹیس جنرل کہی جانے لگی۔ اسٹیس جنرل میں طبقات کی مجلس تھی۔ اور تین علیحدہ ایوانوں میں منعقد ہوتی تھی۔ مجلس کے یہ تین طبقے اہل کلیسا، امرا اور نمائندگان عوام تھے۔ جن میں شدید اختلافات تھے اور اسی وجہ سے یہ مجلس برہانوی پارلیمنٹ کی طرح جمہوری جدوجہد کو آگے نہ بڑھا سکی۔ فرانس میں صوبے خود مختار تھے اور بادشاہ ہر صوبہ دار سے علیحدہ تصفیہ کر کے رقی حاصل کر لیتا تھا۔ طبقہ داری اور معاشری اختلاف کا یہ حال تھا کہ ایک طبقہ دوسرے طبقہ سے اتفاق نہ کرتا اور عوام نمائندوں کے فیصلے قبول کرنے سے انکار کر دیتے ۱۳۰۲ء میں فرانس کے مختلف شہروں اور علاقوں کو حتیٰ نمایندگی دیا گیا۔ اس طرح انتخابی اصول نافذ ہو گیا اور امرا و اہل کلیسہ کے علاوہ عوام کو بھی نمایندگی مل گئی۔ لیکن بادشاہ اپنی طاقت بڑھا کر اسٹیس جنرل سے بے نیاز ہو گئے اور حاصل وصول کرنے اور جنگ و صلح کرنے کے اختیارات اس کی منظوری کے بغیر استعمال کرنے لگے۔ چنانچہ فلپ کے بعد دو سو سال تک اس کا اجلاس طلب نہ کیا گیا۔

اسپین کی ریاست اراگان میں ۱۳۰۲ء میں اور کاسٹیل میں ۱۳۰۷ء میں نمائندہ اسمبلیاں قائم کی گئیں جو کورٹ

کہلاتی تھیں اور فرانس کی اسٹیش جنرل کے مماثل تھیں۔ ان میں طبقات کی نمایندگی ہوتی تھی اور طبقہ داری اختلافات ترقی کی راہ میں مشکلات پیدا کر دیتے تھے۔ اسمبلیوں میں نمایندگی کا اصول بھی مقرر نہ تھا۔ کاسٹیل کی اسمبلی کو ماحصل کی وصولی اور صرف پر اختیارات حاصل تھے لیکن اختیارات کو مؤثر بنانا شہری نمایندوں کی جمہوریت پسندی پر منحصر تھا۔ کیونکہ ان ریاستوں میں عدالت روبرو ترقی تھی۔ ان بڑے ملکوں کے علاوہ ۱۳۹۳ء سے ۱۷۹۳ء تک آئس لینڈ میں جمہوری حکومت رہی اور آزاد شہریوں کی قومی مجلس قائم کی گئی تیرہویں صدی میں ناروے نے اس پر قبضہ کر لیا۔

شہری خود اختیاری۔ تجارت اور صنعت کی ترقی کے باعث شہروں کو فروغ ہوا اور ازمنہ وسطیٰ میں بھی اٹلی اور مغربی یورپ میں خود مختار شہری ریاستیں قائم ہو گئیں۔ اٹلی کی شہری ریاستیں بارہویں صدی سے ترقی کرنے لگی تھیں اور سیاسی و معاشی سرگرمیوں کے اعتبار سے یونانی ریاستوں کے مماثل سمجھی جاتی تھیں۔ ان میں جمہوری ترقی بھی ہوئی تاہم یہاں تین تیس جیسی جمہوریت قائم نہ ہو سکی۔ ان شہروں کی خود مختاری کا سبب گیا رہیں اور بارہویں صدی میں ان کی آبادی اور دولت میں اضافہ ہے۔ تجارت اور سرمایہ کے کاروبار کی ترقی سے یہاں سیاسی شعور رکھنے والا اور اقتدار کا خواہش مند طبقہ بن گیا۔ جس نے خود اختیار اجتماعی ادارے قائم کرنے کی تحریک چلائی جو کیوں کہے جاتے تھے۔ پہلے اس کے اسکان کی تعداد محدود تھی۔ اور ہر رکن ادارہ کے شرائط پر عمل کرنے کا حلف اٹھاتا تھا۔ پھر اس میں وسعت ہوئی اور تمام شہریوں نے مشترکہ نظم و نسق قائم کرنے کا حلف لے کر ایک جمہوری اسمبلی کی شکل اختیار کر لی جو آرنگو کہی جاتی تھی۔ ابتداء میں کیونلوں کی حکومت جمہوری تھی نظم و نسق کے لئے فصل مقرر کئے جاتے تھے۔ جن کو مشورہ دینے کے لئے ممتاز شہریوں کی ایک کونسل ہوتی تھی۔ قصلوں کا انتخاب آرنگو کرتی تھی۔ یہی عوامی مجلس قانون ساز تھی۔ اور عہدہ داروں کے تعاون سے حکومت کی پالیسی پر نگرانی رکھتی تھی۔ تیرہویں صدی میں قصلوں اور ممتاز شہریوں کی کونسل نے آرنگو کے اختیارات قانون سازی حاصل کر لئے۔ شہروں کی حکومت میں عوام کو مباحثہ کرنے کا حق نہ رہا اور حکومت کا کام عہدہ داروں کی ایک مجلس عاظمہ کے سپرد ہو گیا۔ ان شہری ریاستوں میں جمہوریت اس لئے زوال پذیر ہو گئی کہ یونانی ریاستوں کی طرح یہاں بھی مقامی تعصب بہت بڑھ گیا۔ خوراک حاصل کرنے کے لئے شہری ریاستوں نے اطراف کے علاقے فتح کرنے شروع کر دیے اور شہروں میں باہمی جنگیں شروع ہو گئیں۔ اس سے فوجی قوت کمزور ہوتی گئی۔ اور پندرہویں صدی میں کئی شہروں پر جاہلیت قائم ہو گئی۔

اطالی۔ فلورنس ان شہروں میں سب سے زیادہ جمہوری تھا اور تیرہویں صدی میں یہاں جمہوریت کو بہت ترقی ہوئی شہر فلورنس کے دستور میں تیرہویں اور چودھویں صدی میں بہت سی تبدیلیاں ہوئیں۔ اور حکومت اس اعتبار سے جمہوری رہی کہ شہریوں کے عام اجتماع میں جو پارلیمنٹ کہلاتا تھا مجسٹریٹوں کے انتخاب میں حصہ لیتے تھے۔ لیکن شہری حقوق صرف ان لوگوں کو حاصل تھے جو پیشہ واری انجمنوں کے رکن ہوتے تھے۔ ۱۲۸۳ء کے دستور میں اختیار

صرف چھ بڑی انجمنوں کے سربراہوں کے تفویض کردئے گئے تھے اور اس طرح تجارتی عدیدیت قائم ہو گئی تھی۔ لیکن اس کے اثرات اس لئے بہت محدود ہو گئے تھے کہ ان سربراہوں کی مدت عہدہ صرف دو ماہ ہوتی تھی۔ ۱۸۲۸ء میں دستور میں ترمیم ہوئی اور سیاسی نمایندگی کی اساس زیادہ وسیع کر دی گئی۔ منتخب کردہ عہدہ داروں کی درجہ بندی کے لئے قرداد تازی ہونے لگی اور عہدہ کی مدت ختم ہونے کے بعد عہدہ داروں سے مواخذہ کرنے کا اصول اختیار کیا گیا۔

ان شہروں میں دینس بہت مشہور اور ترقی یافتہ تھا۔ یہ ساتویں صدی کے آخر میں ہی جمہوریہ بن گیا۔ صدر حکومت کو ڈائج کہتے تھے، جس کو شہریوں کی اسمبلی منتخب کرتی تھی۔ مجسٹریٹوں کے کاموں کو منظور یا نامنظور کرنے کا اختیار بھی اسی اسمبلی کو تھا۔ ۱۸۲۹ء میں چند ممتاز تاجروں کے خاندانوں کا اقتدار بڑھ گیا۔ اور ان خاندانوں کے سرگروہ جمہوریہ کی مجلس اعلیٰ کے رکن ہونے لگے۔ اس طرح یہ جمہوریہ تجارتی عدیدہ بن گیا۔ ۱۸۳۰ء میں مجلس اعلیٰ دس ارکان پر مشتمل مجلس عاملہ کا انتخاب کرنے لگی جو نظم و نسق کی ذمہ دار ہوتی تھی اور مجلس اعلیٰ کے سامنے جوابدہ تھی۔

فرانس اور جبرمنی۔ فرانس اور نیدرلینڈ میں بادشاہی کی مقبولیت کے باعث شہری جمہوریت ترقی نہ کر سکی۔ لیکن خود مختار شہر یہاں بھی موجود تھے۔ ان شہروں میں حکومتی ادارے اطالوی شہروں کے مماثل تھے۔ لیکن ان کی پارلیمنٹوں میں تمام شہریوں کی نمایندگی کبھی کبھی ہوتی تھی۔ کئی شہروں میں پیشہ داری انجمنوں کو شہر کی حکومت میں حصہ دیا جاتا تھا۔ بارہویں صدی میں فرانس کے شہری جمہوریوں میں سب سے زیادہ جمہوری مارسانی کا کیوں تھا۔ یہاں شہریوں کو حصول عہدہ کے مساوی حقوق تھے۔ شہریوں کی اسمبلی تمام اہم فیصلے کرتی تھی اور نظم و نسق کی ذمہ دار مجلس اعلیٰ مختلف پیشہ داری انجمنوں کے منتخب کئے ہوئے نمایندوں پر مشتمل ہوتی تھی۔ شمالی فرانس اور فلینڈرس میں پیشہ داری مفاد کے تحفظ اور ترقی کے لئے حکومت خود اختیاری قائم کرنے میں شہریوں نے بہت مدد دی۔ لیکن شمالی شہروں میں عوامی اسمبلی کے اجلاس کم ہوتے تھے اور تجارتی انجمنوں کے عہدہ دار حکومت کے کاموں میں زیادہ حصہ لیتے تھے۔

فرانس میں شہروں کی ایک اور قسم نشور یافتہ شہروں کی تھی جو اٹلی کے کمیونوں سے اس اعتبار سے مختلف تھے کہ یہ بادشاہ کا اقتدار تسلیم کرتے تھے اور جن شہروں میں کیوں بنے ان کی حیثیت خود مختار ریاست کے بجائے خود اختیار میونسپلٹیوں کی تھی۔ بارہویں صدی میں ان شہروں نے جاگیرداروں کا اقتدار ختم کرنے کے لئے آپس میں اتحاد کیا۔ انھوں نے تجارت کے ذریعہ جو کثیر دولت پیدا کی تھی اس کی مدد سے حقوق اور مراعات حاصل کرنے لگے اور بتدریج خود اختیار ہو گئے۔ ان شہروں میں زیادہ دولت مند لوگ شہریوں کی اسمبلی پر حاوی ہونے لگے اور آخر کار بادشاہ نے ان کی بلدی خود اختیاری بھی محدود کر دی۔ جرمنی میں بھی خود اختیار شہروں کو بہت ترقی ہوئی۔ ہر شہر میں شہریوں کی اسمبلی ہوتی تھی جس کو رات کہتے تھے۔ چونکہ جرمنی میں شاہی اقتدار کمزور تھا۔ اس لئے یہاں کے شہروں اور ان کی اسمبلیوں پر پابندیاں نہ تھیں۔ تاہم ان شہروں کی حکومت احد مجالس میں جمہوریت کہیں کم تھی اور کہیں زیادہ۔

سوشل ریلینڈ۔ سوشل ریلینڈ میں بھی شہری خود اختیاری کو ترقی ہوئی۔ لیکن یہاں شہروں کے مقابلہ میں دیہی کینٹن زیادہ جمہوری تھے۔ کینٹنوں میں زندگی سیدھی سادی تھی۔ آبادی خود مختفی تھی۔ باشندوں میں مساوات تھی۔ اور ان کے اہم مسائل زراعت، چراگاہوں اور جنگلوں کے انتظام تک محدود تھے۔ اس لئے یہاں راست جمہوریت کے قیام میں آسانی ہوئی۔ سوشل ریلینڈ کی آزادی کی ابتدا ۱۲۹۱ء میں ایک معاہدہ سے ہوئی تھی۔ جو ہلیبرگ خاندان کے تسلط کا مقابلہ کرنے کے لئے تین کینٹنوں کے باشندوں میں ہوا تھا۔ رفتہ رفتہ دوسرے کینٹن بھی اس معاہدہ میں شامل ہو گئے۔ اور اس طرح جمہوریہ سوشل ریلینڈ کی بنیاد پڑی۔ چودہویں صدی میں اس معاہدہ نے ایک عہدہ کی شکل اختیار کر لی۔ جو دراصل چند کینٹنوں کا ایسا محالہ تھا جس کے مطابق وہ مشترکہ مفاد والے مسائل پر اپنے نمائندوں کی مجلس میں جو ڈیٹس کہی جانے لگی، مباحثہ کرنے پر متفق ہو گئے تھے۔ لیکن ڈیٹس کو یہ اختیار نہ تھا کہ وہ کسی کینٹن کو مجبور کرے اس لئے اختلافی مسائل متعلقہ کینٹن کے ارباب اختیار سے رجوع کئے جاتے تھے۔ کینٹن میں حکومت کے اختیارات عوامی مجلس کو حاصل تھے جو چودہ سال سے زیادہ عمر کے شہریوں پر مشتمل ہوتی تھی۔ اور یہی مجلس کینٹن کے مجسٹریٹوں اور چیف مجسٹریٹ کا انتخاب کرتی تھی۔ اس کو قوانین منظور یا نامنظور کرنے کا اختیار تھا۔ اور جنگ، صلح اور خارجی تعلقات کا فیصلہ بھی یہی مجلس کرتی تھی۔ آگے چل کر متعدد کینٹنوں میں نمائندہ مجلس بھی قائم ہوئی۔ لیکن اہم امور عوامی مجلس ہی طے کرتی تھی۔ صرف بڑے کینٹنوں اور شہروں میں جہاں آبادی زیادہ تھی نظم و نسق عوامی مجلس کے بجائے نمائندہ مجلس کے تفویض کیا گیا۔

سوشل ریلینڈ کے کینٹنوں میں اداری، شویز، انٹر والڈن، گلارس، زوگ اور اپنزل میں خالص جمہوریت تھی۔ عوامی مجالس تھیں جن کا معمولی جلسہ میں ایک مرتبہ ہوتا تھا اور اہم مسائل کے تھقیہ کے لئے خاص جلسے طلب کئے جاتے تھے۔ عوامی مجلس کی صدارت ایک اعلیٰ عہدہ دار کرتا تھا، کینٹنوں کی یہ عوامی مجالس مقتدر اعلیٰ تھیں۔ چودہویں صدی میں بعض شہری کینٹنوں میں نظم و نسق کے لئے انتظامی مجالس قائم کی گئیں۔ شہری علاقوں کے باہر انتظامی مجالس بھی عوامی مجالس کے تحت تھیں۔ پرانے کینٹنوں میں جمہوری حکومت کی ترقی کے باعث محکوم علاقوں کا حتیٰ خود اختیاری بھی تسلیم کر لیا گیا اور اس طرح سوشل ریلینڈ میں وہ مسئلہ حل ہو گیا جو ایتھنز میں نہ ہو سکا تھا۔ اس کامیابی کا ایک اہم سبب سوشل ریلینڈ کے سادہ لباس اور معاشی حالات بھی تھے۔

سوشل ریلینڈ کے شہروں میں امور عامہ کی نگرانی کے لئے کونسلیں قائم کی گئیں۔ جو بعض جگہ انتخابی اور بعض جگہ تعاونی ہوتی تھیں۔ بڑے شہری کینٹنوں میں یہ رجحان بڑھا کہ عوامی مجلس کے جلسے کم ہوا کریں۔ چنانچہ جن کینٹنوں میں یہ مجلس آخری فیصلہ کرنے والا ادارہ تھی وہاں مزاح کا طریقہ اختیار کیا گیا۔ عوامی مجلس کا جلسہ طلب نہ کرنے کے باوجود منظوری یا نامنظوری کا حتیٰ عوام کے لئے محفوظ رکھا گیا اور یہی مقتدر اعلیٰ رہے۔ عوامی مجلس کا اختیار نگرانی ایک یا کئی کونسلوں کو مل گیا۔ جب پرانے کینٹنوں میں بھی آبادی بہت بڑھ گئی تو راست جمہوریت کے بجائے حکومت کے لئے نمائندہ ادارے

قائم کرنے پہلے۔ لیکن حکومت پر عوام کی مؤثر نگرانی تھی۔

وفاقی جمہوریت۔ اگرچہ وفاقی جمہوریت کا تصور ازمنہ وسطیٰ میں پوری طرح متشکل نہ ہوا تھا۔ تاہم چھوٹی آبادیوں میں وفاقی جمہوریت عملنا فائدہ ہو گئی تھی۔ اس کے جمہوری نظام کی اکائی خود مختار گاؤں تھا۔ جو مرد شہریوں کے اجتماع عام میں اپنے معاملات طے کرتا تھا۔ گاؤں کے قوانین اور اختیارات جدا گانہ ہوتے تھے۔ یہ لیگ چند اضلاع کا عہد یہ تھی جن کو کیونوں میں تقسیم کر دیا گیا تھا اور خود مختار گاؤں کے نمائندے بہت آسان طریقے سے منتخب ہو کر کیونوں اور اضلاع کی مجالس کی مجلسین طے کر کے لیگ کی ڈائنٹ کے رکن ہو جاتے تھے۔

نمائندہ طرز حکومت کا آغاز اور اس اصول کا پہلے مقامی اور پھر قومی اداروں میں نفاذ جمہوری ترقی کی طرف ایک بہت اہم قدم تھا۔ اس طرح تاجروں کی انجمنیں اور عوام حکومت میں مؤثر حصہ لینے لگے۔ جمہوری جدوجہد کی بنیاد یہ اصول بن گیا کہ حکمران امور مملکت کے بارے میں رعایا کے نمائندوں کے توسط سے اس کی مرضی معلوم کرے اور آگے چل کر اس اصول نے اتنی ترقی کر لی کہ رعایا کی مرضی حکمرانوں پر غالب ہو گئی۔

## مطبوعات مجلس ترقی ادب

تعارف جدید سیاسی نظریہ	مترجم عبد المجید سالک و عبد الحمیدی	۰-۱۲-۲
غیب و شہود	مترجم سید نذیر نیازی	۰-۴-۲
حکمت قرآن	مصنف محمود مختار۔ ترجمہ صوفی غلام مصطفیٰ تبسم	۰-۰-۱
دولت اقوام	ترجمہ عطاء اللہ وغری	
فلسفہ شریعت اسلام	مترجم شیخ عنایت اللہ و محمد احمد رضوی	۰-۰-۵
نظام معاشرہ اور تعلیم	مترجم عبد المجید سالک و عزیز	۰-۰-۴

صلنے کا پتہ

سکرٹری مجلس ترقی ادب۔ نرسنگہ واس گارڈن کلب روڈ لاہور

## سوال وجواب

## طیارہ میں نماز

راولپنڈی سے اقبال احمد خاں صاحب تحریر فرماتے ہیں کہ نماز کے اوقات آفتاب کے طلوع و غروب کی بنا پر مقرر کئے گئے ہیں۔ لیکن موجودہ دور میں سائنس کی ترقی کے باعث ایسے متعدد مسائل پیدا ہو گئے ہیں جن کے پیش نظر اس فقہی اصول کو برقرار رکھنا ناممکن معلوم ہوتا ہے۔ چنانچہ حال ہی میں یہ خبر شائع ہوئی ہے کہ امریکہ نے ایسے طیارے بنائے ہیں جن کی رفتار پندرہ سو میل فی گھنٹہ ہے۔ اور یہ خبر پڑھنے کے بعد قدرتی طور پر ذہن میں یہ سوالات پیدا ہوتے ہیں کہ اگر سورج کی رفتار کے ساتھ طیارہ پرواز کرے تو ایک نماز کے بعد دوسری نماز ادا کرنے کے لئے تعین و تقدیر وقت کا اصول کیا ہوگا۔ اگر طیارہ آفتاب کو پیچھے چھوڑتا ہوا پرواز کرے تو اوقات کی ترتیب کیا ہوگی۔ اور طیارہ چلاتے ہوئے طیارچی نماز کس طرح ادا کرے گا۔

امید ہے کہ آپ براہ کرم ان سوالات کا جواب عنایت فرمائیں گے۔

جواب۔ آپ نے جو سوالات تحریر فرمائے ہیں وہ چند سال قبل خود میرے ذہن میں بھی آئے تھے اور میں نے ان کو حل کرنے کی کوشش کی تھی۔ چنانچہ ۱۳۵۷ھ میں جوہری توانائی کے متعلق میں نے ایک مضمون لکھا تھا جس میں ایک امکانی تصور پیش کیا گیا تھا۔ جو فقہی اقدار پر براہ راست اثر انداز ہوتا تھا۔ لیکن یہ گمان تک نہ تھا کہ سات آٹھ سال کے بعد ہی وہ امکان ظہور میں آجائے گا۔ اس مضمون میں یہ بتلایا گیا تھا کہ اگر مستقبل قریب میں کوئی ایسا طیارہ ایجاد ہو گیا جس کی رفتار ہزار میل فی گھنٹہ سے زیادہ ہو اور وہ مشرق سے مغرب کی طرف سفر کرے تو اس پر سفر کرنے والوں کے لئے اوقات نماز کی فقہی قدریں بدل جائیں گی۔ کیونکہ وہ طیارہ سورج کے ساتھ ساتھ سفر کرے گا۔ اگر وہ ظہر کے وقت پرواز کرے، تو جب تک وہ اس رفتار سے اڑتا رہے گا اس کے لئے ظہر ہی کا وقت رہے گا۔ اور فقہی اصول سے شمسی معیار کے مطابق عصر کا وقت نہ آئے گا۔ اور اگر رفتار ڈیڑھ دو ہزار میل فی گھنٹہ ہو جائے تو اوقات نماز کی فقہی قدریں الٹ جائیں گی۔ یعنی اس طیارہ نے اگر عشاء کے وقت پرواز شروع کی ہے تو اس عشاء کے بعد صبح نہ آئے گی بلکہ عشاء کے بعد مغرب کی، مغرب کے بعد عصر کی، پھر ظہر کی اور پھر صبح کی نماز کا وقت آئے گا۔

سورج خود وقت نہیں۔ وقت معلوم کرنے کا ایک آلہ اور ذریعہ ہے۔ اگر یہ آدھی وقت کا آمد نہ ہو تو کوئی دوسرا ذریعہ اختیار کر لیا جائے گا۔ اب مسافر سورج کی بجائے اپنی گھڑی سے کام لے گا۔ اگر گھڑی کے حساب سے دوسری نماز کا وقت آگیا ہے تو سورج خواہ کہیں ہو وہ اپنی وہی دوسری وقت کی نماز ادا کرے گا۔ سورج محض آلہ ہے اندازہ وقت کا



نہ کہ مقصود غرض مقصد سے ہونی چاہئے نہ کہ ذریعے سے۔ جس طرح رویت ہلال کی صرف یہی اہمیت ہے کہ چاند ایک ذریعہ ہے نماز ماہ معلوم کرنے کا۔ مقصد صیام یا عید یا دوسری تقریبات ہیں نہ کہ رویت ہلال۔ اسی طرح سورج کی اہمیت صرف یہی ہے کہ اس سے وقت معلوم کیا جائے۔ پیش نظر صورت میں یا تو گھڑی کے مطابق موجودہ ترتیب سے نمازیں ادا کی جائیں اور سورج پوجا چھوٹی جائے۔ یا پھر سورج ہی کے مطابق الٹی ترتیب سے یعنی صبح، ظہر، عصر، مغرب، عشاء کی بجائے عشاء، مغرب، عصر، ظہر اور صبح پڑھی جائے۔ دونوں صورتیں درست ہیں۔ مقصود نہ سورج ہے نہ ترتیب فقہی۔ مقصود عبادت ہے۔ اور سچ پوچھئے تو ہمارا موجودہ طریقہ نماز بھی اصل مقصود نہیں۔ چنانچہ ایسا طیارے کا پائلٹ نہ ہماری طرح تحریرہ باندھے گا نہ ہماری طرح قیام نہ رکوع، قومہ، سجدہ، قعود اور تسلیم کو ادا کرے گا۔ اس کی نماز ہماری موجودہ حرکات و کلمات کی بھی پابند نہ ہوگی۔ وہ قیاماً و قعوداً و علیٰ جنوبہم یا جالساً ہی اپنی نماز ادا کرے گا۔ اس کا پوری حاضر دماغی کے ساتھ پرفورم کرتے رہنا یہی نماز میں داخل ہوگا۔ اگر وہ فقہی نماز ادا کرنے لگے اور پرواز کے فرائض سے غافل ہو جائے تو تمام مسافروں کی زندگی ختم ہو جائے گی اور اس کی یہ نماز معصیت ہوگی۔

یہ ہے آپ کے سوالات کا جواب لیکن مجھے اس موقع پر ایک غلط فہمی کر رہی ہے کہ ہم ان سوالات کا جواب کس کے لئے دے رہے ہیں؟ اس کے لئے جو پندرہ سو میل یا اس سے بھی زیادہ فی گھنٹہ چلنے والے طیارے کو چلا رہا ہو اور وہ..... مسلمان ہو اور..... پھر نمازی ہو۔ لیکن ایک مسلمان اور نمازی جب تک اس مقام پر پہنچے گا اس وقت تک یہ قدریں بھی بدل چکی ہوں گی اور سوال و جواب کا انداز بھی بدل چکا ہوگا۔ زمانہ ارتقا کی طرف تیزی کے ساتھ۔ طیارے سے کہیں زیادہ تیزی کے ساتھ۔ آگے بڑھنا جائے گا۔ وہ نہ کسی قوم کی پرواہ کرے گا نہ کسی کے مسلک و فقہ کی۔ اور ہم جن مقام کے مسائل حل کرنے میں دس دن لگائیں گے زمانہ اس مقام سے سو سال آگے ہو چکا ہوگا۔ کچھ تو میں زمانے سے آگے سوچتی ہیں، کچھ زمانے کے ساتھ چلتی ہیں، اور ہم موجودہ دور کے مسلمان زمانے سے بہت پیچھے بھی سوچنے کی صلاحیت نہیں رکھتے۔

(محمد جعفر)

ولید احمد جعفری

# فتویٰ

## جماعت مجاہدین

مولانا غلام رسول مہر کی یہ تازہ تصنیف ابھی حال میں منظر عام پر آئی ہے۔ اس سے قبل مولانا جبر حضرت سید احمد شہید کی مفصل سوانح عمری لکھ چکے ہیں۔ اور حق یہ ہے کہ سیرۃ سید احمد شہید تحقیقی اعتبار سے سوانحی تاریخ کا شاہکار ہے۔ اسی سلسلہ میں تازہ کردی جماعت مجاہدین ہے۔ اس کتاب میں مہر صاحب نے تحقیق کے نئے نئے گوشے بے نقاب کئے ہیں۔ اور ایک ایسے موضوع پر جو جنگی معلومات کے لحاظ سے اپنا جواب نہیں رکھتا تھا۔ اور جس پر چند صفحات لکھنا بھی جوئے شیر لانے سے کم نہ تھا۔ مہر صاحب نے ایک مفصل اور مکمل تاریخ لکھ کر تحقیق کا حق ادا کر دیا ہے۔ یہ کتاب اردو ادب میں ایک گراں بہا اضافہ کی حیثیت رکھتی ہے۔

یہ کتاب تیس ابواب پر مشتمل ہے۔ اس میں جہاں مجاہد کبیر حضرت سید احمد شہید کی جماعت مجاہدین کے اکابر اور اصغر کے نادر و نایاب حالات انتہائی کاوش اور دیدہ ریزی سے فاضل مؤلف نے فراہم کئے ہیں، وہاں جماعت مجاہدین کے تنظیمی حالات اور کوائف کا بھی ایسا دلاویز مرقع کھینچا ہے کہ بے ساختہ جی چاہتا ہے ع اے مصنف تیرے ہاتھوں کی بلا میں لے لوں

کتاب اگر خشک ہوتی، تو جی اپنی افادت اور اہمیت کے اعتبار سے اس کی مستحق تھی، کہ اسے بڑھا جاتا، لیکن مہر صاحب کے قلم نے اس میں ایسی گلکاریاں کی ہیں کہ اس کی دلچسپی بہت زیادہ بڑھ گئی ہے۔ کتاب شروع کرنے کے بعد ختم کئے بغیر قرار نہیں آتا۔

کتاب منزل کشمیری بازار، لاہور نے بڑے اہتمام اور خوبی کے ساتھ یہ کتاب چھاپی ہے۔ کتابت و طباعت کا فخر بہتر صفحات سوائیں سو صفحات۔ قیمت کتاب پر درج نہیں ہے۔ غالباً چار روپے ہوگی۔

## خلفاء محمد

یہ کتاب محمد ابو النصر نے بڑی تحقیق و تفتیش اور کاوش و محنت سے عربی زبان میں لکھی۔ اور جناب محمد احمد صاحب پانی پتی نے نہایت سلیس، شگفتہ اور رواں ترجمہ کیا ہے۔ اور ادارہ فروغ اردو نے اپنی رومانی شان و دل آویزی کے ساتھ اسے شائع کیا ہے۔ یہ کتاب بڑے سائز کے تقریباً سو اسات صفحات پر حاوی ہے۔ قیمت دس روپے ہے۔ سٹے کا پتہ

## انگریزی

1. اسلام آباد (مصفیہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحمید)  
ایم۔ اے۔ ایل ایل بی بی ایچ ڈی

2. اسلام آباد (مصفیہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحمید)  
ایم۔ اے۔ ایل ایل بی بی ایچ ڈی

3. دیوبند (مصفیہ ڈاکٹر محمد رفیع الدین ایم۔ اے۔ بی ایچ ڈی)

4. محمد بی ایچ کٹر (مصفیہ رابرٹ کنگ)

5. اسلام آباد تھو کرہسی (مصفیہ محمد مظہر الدین مدنی)

6. دیوبند (مصفیہ محمد مظہر الدین مدنی)

7. اسلام آباد کٹر (مصفیہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحمید)

ایم۔ اے۔ ایل ایل بی بی ایچ ڈی

## اردو

1. اسلام آباد (مصفیہ محمد مظہر الدین مدنی)

2. اسلام آباد (مصفیہ محمد مظہر الدین مدنی)

3. اسلام آباد (مصفیہ محمد مظہر الدین مدنی)

4. اسلام آباد (مصفیہ محمد مظہر الدین مدنی)

5. اسلام آباد (مصفیہ محمد مظہر الدین مدنی)

6. اسلام آباد (مصفیہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحمید)

7. اسلام آباد (مصفیہ ڈاکٹر محمد رفیع الدین)

8. اسلام آباد (مصفیہ محمد مظہر الدین مدنی)

9. اسلام آباد (مصفیہ محمد مظہر الدین مدنی)

10. اسلام آباد (مصفیہ محمد مظہر الدین مدنی)

1

2

## ماہنامہ ثقافت لاہور

### (مطبوعات ادارہ)

آپ کے درجے

۸ ۰۰

۸ ۰۰

۰ ۰۰

۸ ۰۰

۸ ۰۰

۸ ۰۰

۸ ۰۰

۸ ۰۰

۸ ۰۰

۸ ۰۰

۸ ۰۰

۸ ۰۰

۸ ۰۰

۸ ۰۰

۸ ۰۰

۸ ۰۰

۸ ۰۰

۸ ۰۰

۸ ۰۰

۸ ۰۰

۸ ۰۰

۸ ۰۰

۸ ۰۰

۸ ۰۰

۸ ۰۰

۸ ۰۰

۱۰۰۔ خلافت اسلامیہ (مصنفہ خواجه عباد اللہ اختر)

۱۰۱۔ اصول فقہ اسلامی۔ حدود اللہ و تعزیرات (مصنفہ خواجه عباد اللہ اختر)

۱۰۲۔ اسلام کا نظریہ تاریخی (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی)

۱۰۳۔ تہذیب و تمدن اسلامی (حصہ اول) مصنفہ رشید اختر ندوی

۱۰۴۔ تہذیب و تمدن اسلامی (حصہ دوم) مصنفہ ( )

۱۰۵۔ مسئلہ اجتہاد (مصنفہ مولانا محمد حنیف ندوی)

۱۰۶۔ قرآن اور علم جدید (مصنفہ ڈاکٹر محمد رفیع الدین ایم۔ اے۔ سی ایچ ڈی)

۱۰۷۔ بادل (مصنفہ خواجه عباد اللہ اختر)

۱۰۸۔ فقہ عصر (مصنفہ مولانا ابو یحیٰی امام خان)

۱۰۹۔ افکار ابن خلدون (مصنفہ مولانا محمد حنیف ندوی)

۱۱۰۔ ریاض السنن (مصنفہ مولانا سید محمد جعفر شاہ پهلواروی ندوی)

۱۱۱۔ افکار غزالی (مصنفہ مولانا محمد حنیف ندوی)

۱۱۲۔ مسئلہ زمین (مصنفہ پرنسپل محمود احمد صاحب)

۱۱۳۔ الدین پھر (مصنفہ مولانا سید محمد جعفر شاہ پهلواروی ندوی)

۱۱۴۔ حبس العرب (مصنفہ سید علی احمد نر واسطی)

۱۱۵۔ تہذیب و تمدن اسلامی (حصہ سوم) مصنفہ رشید اختر ندوی

۱۱۶۔ حکمت روسی (مصنفہ ڈاکٹر تغینہ عبدالحکیم)

۱۱۷۔ ایم۔ اے۔ سی ایچ ڈی

۱۱۸۔ مذاہب اسلامیہ (مصنفہ خواجه عباد اللہ اختر)

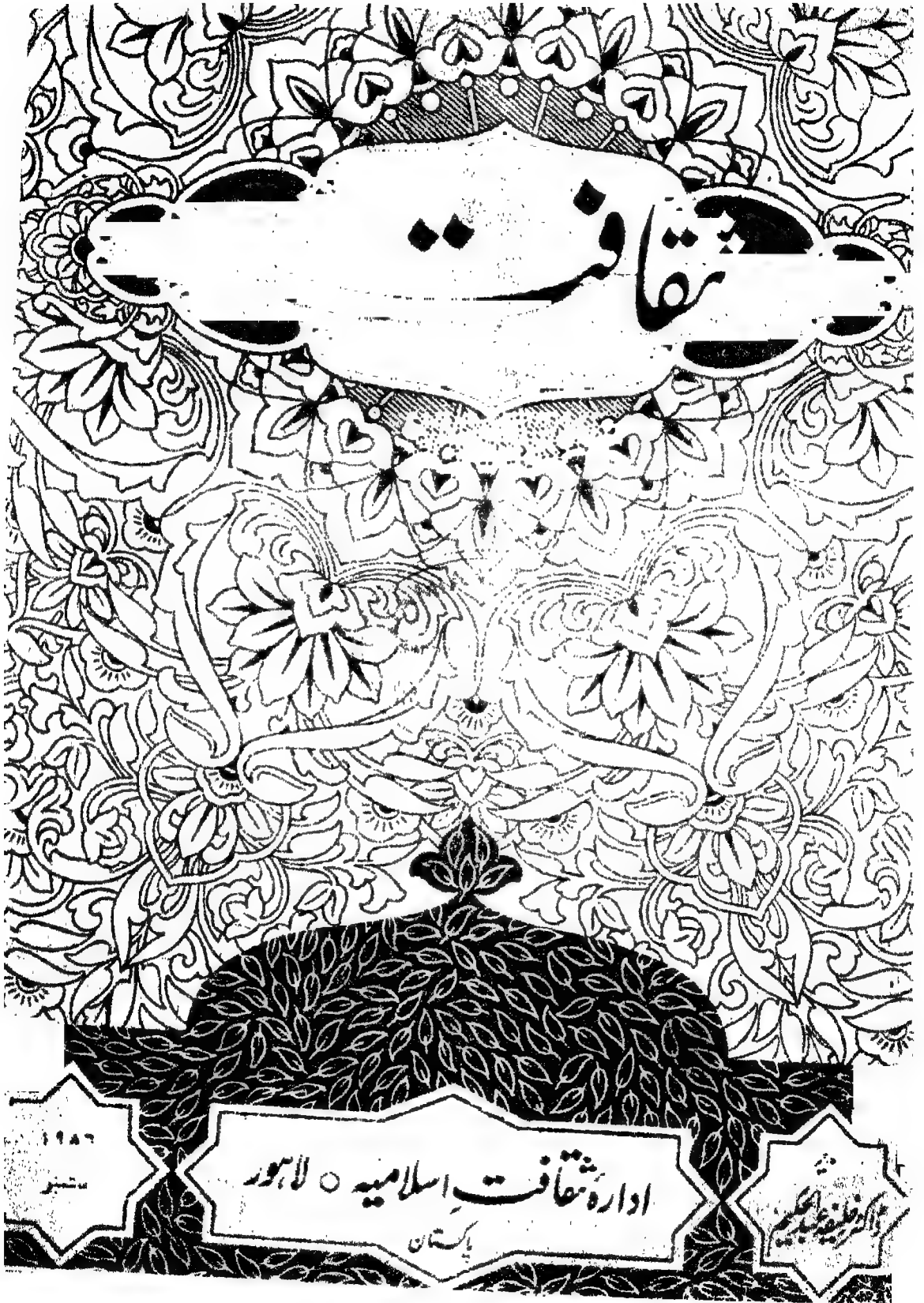
۱۱۹۔ اسلام میں تعلیم و تربیت (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی)

۱۲۰۔ ریاضی و فزکس کیلئے ثانوی تعاون (مصنفہ مولانا محمد جعفر شاہ پهلواروی)

۱۲۱۔ علم اور دوا داری (مصنفہ مولانا رشید احمد پشوری)

مطبوعات ادارہ

سکرٹری ادارہ ثقافت اسلامیہ، کتب و رسائل لاہور



ادارہ ثقافت اسلامیہ • لاہور  
پاکستان

۱۹۸۶

ستمبر

ڈاکٹر حفیظ الرحمن

## ادارہ تحریر

• ڈاکٹر خلیفہ عبدالعکیم (مدیر مسئول)

• محمد حنیف ندوی

• محمد جعفر پھلواروی

• مظہر الدین صدیقی

• بشیر احمد ڈار

• رئیس احمد جعفری ندوی

• شاعر حسین رؤفی



ناشر

ادارہ ثقافت اسلامید

۲۔ کلب روڈ۔ لاہور

# ثقافت ماہنامہ لاہور

ستمبر ۱۹۵۶ء



شمارہ ۳

جلد ۳

فی پریچہ

سالانہ

بارہ آنے

آٹھ روپے

مطبوعہ

حمایتِ سلام پریس لاہور



## ترتیب

۳	تاثرات
۵	ممالک متحدہ امریکہ میں مذہبی زندگی ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم
۱۰	عقیدہ توحید کا عملی اطلاق جناب محمد مظہر الدین صدیقی
۱۹	ازواج اور معاشرہ محمد جعفر شاہ پھلواروی
۲۹	مصاحفِ قرونِ ثلاثہ جناب قاضی ظہور الحسن
۳۵	علماءِ سوء اور علماءِ آخرت محمد حنیف ندوی
۴۷	کون فیوسش کا اخلاقی نظام بشیر احمد ڈار
۵۷	لاہور ترک سلاطین کے عہد میں جناب سید ہاشمی فرید آبادی
۷۰	دینِ نصیحت م-ج
۷۳	مطبوعاتِ ادارہ

# تاثرات

مصر نے نہر سوئز کو قومی ملکیت قرار دے کر مغربی استعمار کی گرفت سے پوری آزادی حاصل کر لی ہے۔ اگرچہ مصر کی یہ کارروائی حتیٰ بجا نسب ہے لیکن برطانیہ اور فرانس سامراجی نظام کی شدہ رگ پر اس وار کو برداشت نہ کر سکے اور اپنے مفاد کی حفاظت کے لئے قوت سے کام لینے کی دہکیاں دینے لگے۔ اس کے جواب میں روس نے مصری اقوام کی حمایت کی اور اس طرح یہ قضیہ امن عالم کے لئے فوری خطرہ بن گیا۔ روس کی یہ تائید حق کی حمایت کے بجائے شرانگیزی و فتنہ پر وازی کے ان اصولوں پر مبنی ہے جو روس کی خارجہ پالیسی میں بنیادی اہمیت رکھتے ہیں۔ ورنہ آج سوئز کے بارے میں وہ جس اصول کی حمایت کر رہا ہے، دیکھ دانیال پر اسی اصول کے اطلاق کا شدید مخالف ہے، غرض کہ جمہوری اور اشتعالی دول کی اس باہمی کش مکش کے باعث سوئز کے مسئلہ کا حل دشوار تر ہو گیا ہے۔

نہر سوئز سے برطانیہ کی دلچسپی اس کے سامراجی مفاد پر مبنی رہی ہے۔ جب اس نہر کی تعمیر کو برطانیہ اپنے مفاد کے خلاف سمجھا تھا تو اس کی شدید مخالفت کرتا رہا۔ چنانچہ محمد علی اور عباس اول کو نہر بنانے کی تجاویز مسترد کر دینے پر برطانیہ ہی نے آمادہ کیا تھا۔ جب بیسپس نے سعید پاشا سے مراعات حاصل کر کے نہر کی تعمیر شروع کر دی تو برطانیہ اس سے بالکل الگ رہا اور اس نے سوئز کمپنی کے حصے بھی نہیں خریدے۔ لیکن اُنیسویں صدی کے آخر ربع میں جب برطانوی شہنشاہیت کا نیا نقشہ بنایا گیا اور اس کے لئے مصر پر برطانوی اقتدار قائم کرنا ضروری سمجھا گیا تو ڈیریلی کی حکومت نے مصر کے حصے خرید کر پہلے تو نہر پر برطانوی گرفت مضبوط کی اور پھر پورے مصر پر برطانوی اقتدار قائم کر دیا۔ نہر کی تعمیر کے نصف سے زیادہ مصارف اور شدید مصائب برداشت کرنے کے باوجود مصر کو نہر پر مالکادہ اور انتظامی حقوق سے جس طرح محروم رکھا گیا، بیسپس کی قریبی رشتہ دار ایو جی ملکہ فرانس کے ذریعہ نیولین سوم کا ثالثی فیصلہ جس طرح حاصل کیا گیا اور نہر کو مصر کو اپنے حصے برطانیہ کے ہاتھ فروخت کیے جس طرح بیورو کیا گیا یہ سب سامراجی ہتھکنڈوں کی شرمناک مثالیں ہیں۔ اس وقت مصر ان تمام باتوں کو برداشت کرنے پر مجبور تھا کہ وہ کروڑ تھالیکن اب جبکہ سامراجی پنج بے جان ہو چکا ہے اور حکومت و مظلوم ممالک میں اپنی آزادی و حقوق کے تحفظ کا جذبہ بیدار ہو گیا ہے مصر کو اس کے جائز حقوق سے محروم رکھنے کی کوئی کوشش کامیاب نہیں ہو سکتی۔

برطانیہ نے ۱۹۳۶ء کے ایگلو مصری معاہدہ کے مطابق یہ تسلیم کر لیا ہے کہ مصر کو نہر پر جی ملکیت حاصل ہے۔ اور ۱۹۵۶ء کے معاہدہ کے بموجب جون ۱۹۵۶ء میں علاقہ سوئز سے برطانوی فوجوں کو واپس بلا کر برطانیہ نے علانیہ اعتراف بھی کر لیا کہ

مصری فوج نہر کی حفاظت کا کام بخوبی انجام دے سکتی ہے۔ نہر کے انتظامی ادارہ کو جس معاہدہ کے مطابق اختیارات حاصل تھے وہ بھی مسئلہ میں ختم ہو جاتا کیونکہ اس کی تجدید سے مصر نے مسئلہ میں ہی انکار کر دیا تھا اور اب تو توسیع کا کوئی بعید امکان بھی باقی نہیں رہا تھا چنانچہ برطانیہ اس بات سے متفق ہو گیا تھا کہ ۱۹۵۶ء میں نہر کا انتظام بھی مصر کے تفویض کر دیا جائے۔ اب اگر قومی مصالح اور مفاد کے تحت مصر نے اپنا مالکانہ حق استعمال کر کے نہر کو قومی ملکیت قرار دے دیا تو برطانیہ اس قدر برہم کیوں ہے؟ برطانوی ہند کی آزادی کے بعد سامراجی تقاضے باقی نہیں رہے اور تجارتی مفاد اور جہاز رانی کی آزادی کی ضمانت دینے پر خود مصر بھی آمادہ ہے۔ ان حالات میں اس نازک مسئلہ کا حل یہی ہو سکتا ہے کہ مصر کے اقتدار اعلیٰ کو مجروح کئے بغیر جہاز رانی کی پوری آزادی کو برقرار رکھا جائے۔ فرانس کے برعکس برطانیہ سیاسی بصیرت اور تدبیر و فراست سے کام لیتا ہے۔ اس لئے غالب امکان یہ ہے کہ تمام دہکیوں کے بعد آخر کار برطانیہ ایسی تجاویز قبول کرے گا جو آزادہ جہاز رانی کی موثر ضمانت ہوں۔ لیکن اس کے بعد وہ جو حربے اختیار کرے گا ان سے محفوظ رہنے کے لئے مصر کا ہوشیار اور محتاط رہنا بہت ضروری ہے۔

تونس کے عظیم ترین رہنما اور موجودہ وزیر اعظم حبیب بورقیبہ نے یہ اعلان کیا ہے کہ ازدواجی زندگی میں اصلاح کی تجاویز کو قانونی شکل دے دی گئی ہے اور یہ قانون یکم جنوری ۱۹۵۶ء کو نافذ ہو جائے گا۔ اس قانون کے بموجب تعدد ازدواج کو ممنوع کر دیا گیا ہے اور شوہر کا یہ آمرانہ حق باقی نہیں رہا کہ وہ جب چاہے بیوی کو زبانی طلاق دے کر اس کی قسمت پر گہر لگا دے۔ طلاق کے بارے میں تصفیہ کرنے کے تمام اختیارات عدالتوں کو دئے گئے ہیں جن کا یہ بھی فرض ہے کہ عورت اور اس کے بچوں کے حقوق کا پورا تحفظ کریں۔ پندرہ سال سے کم عمر میں لڑکی کی شادی خلاف قانون قرار دی گئی ہے اور والدین کی مرضی کے خلاف شادی نہ کرنے کی پابندی کو ختم کر کے عورت کو یہ اختیار دیا گیا ہے کہ وہ بیس سال کی عمر کو پہنچنے کے بعد اپنی پسند کے مرد سے شادی کر سکتی ہے۔ غیر اسلامی رسوم و رواج نے مسلم معاشروں کو اس بُری طرح متاثر کیا ہے کہ اصلاحی قوانین کے جبری نفاذ کے بغیر ان کی اصلاح نہیں ہو سکتی۔ تونس نے آزادی حاصل کرنے کے بعد چند مہینوں کے اندر ہی علیٰ قدم اٹھا کر قابل تقلید مثال پیش کی ہے۔ ہماری حکومت نے بھی اس مقصد کے تحت ایک کمیشن مقرر کیا تھا جس نے بڑی محنت و مستندی سے کام کر کے اپنی رپورٹ پیش کر دی۔ اور اس جامد طبقہ کے سوا جس کی دینی بصیرت سے عجمی اسلامی معاشرہ کے زوال و انحطاط اور دین حق کی بدنامی کا باعث ہوئی ہے تمام ملک نے کمیشن کی تجاویز کو سراہا ہے۔ لیکن یہ تجاویز ابھی تک سفارشات ہی کی منزل میں ہیں حالانکہ معاشی فلاح و بہبود کا یہ تقاضا ہے کہ عائلی اور ازدواجی زندگی میں اصلاح کی تجاویز کو جلد از جلد قانونی شکل دے کر نافذ کیا جائے۔

# ممالک متحدہ امریکہ میں مذہبی زندگی

راقم الحروف کو امریکہ میں دو مرتبہ وسیع خطباتی دورہ کرنا پڑا۔ اول مرتبہ کوئی چار سال قبل میں ایک کیتھولک یونیورسٹی (نوٹر ڈیم) کی دعوت پر امریکہ گیا۔ وہاں وہ ہر سال ایک نچرل لاکانفرنس منعقد کرتے ہیں۔ اس سے قبل وہ صرف عیسوی فرقوں کے نمائندوں کو بلاتے تھے۔ لیکن ان کے ایک وسیع الخیال دین (میرشعبہ) کے دل میں یہ خیال پیدا ہوا کہ عیسویت کے علاوہ دنیا میں اور بھی تو عالمی ادیان ہیں ان کے نمائندوں کو بھی مدعو کرنا چاہئے۔ اور ان سے سنا چاہئے کہ ان کے دینوں میں قانون فطرت کے متعلق کیا تصورات ہیں تاکہ تفصیلی مطالعہ سے سب کو فائدہ پہنچے۔ عام طور پر ہر کیتھولک کلیسا سے وابستہ ادارے اپنے فرقے سے باہر کسی سے کچھ واسطہ رکھنا نہیں چاہتے۔ اس لئے امریکہ کے پروفیشنلس نے مجھ سے کہا کہ یہ ایک افواہی اور حیرت انگیز بات ہے کہ وہ ایک مسلمان کو اپنے گردہ میں ایک دینی خلیفے اور مذہبی مناظرے کے لئے دعوت دیں۔ امریکہ کی جمہوریت اور آزادی ضمیر و آزادی گفتار کا کرشمہ ہے کہ کیتھولک مذہب والے بھی دوسروں کو اپنے خرچ پر دعوت دے کر ان سے بہت کچھ ایسی باتیں سنا چاہتے ہیں، جو ان کے عقائد کے صریحاً متنافی ہیں۔

ممالک متحدہ کے باشندے اور ان کے مصنفین اکثر یہ دعوے کرتے ہیں کہ ہم ایک مذہبی قوم ہیں اور ہماری زندگیوں میں مذہب ایک مؤثر محرک ہے۔ اہل مشرق تو اپنے آپ کو روحانیت کا اجارہ دار سمجھ کر تمام کے تمام مغرب کو خواہ وہ یورپ ہو یا امریکہ محض مادہ پرست اور مذہب سے بیگانہ سمجھتے ہیں۔ لیکن یہ محض جاہلانہ تعصب کا نتیجہ ہے۔ مغرب مذہب سے بیگانہ نہیں۔ میں نے امریکہ میں جو مذہبی زندگی کے ادارے اور ان کے ماتحت خدمت خلق کی کوششیں دیکھیں۔ وہ ہم جیسے مدعیان دین کے لئے قابل رشک اور قابل تقلید ہیں۔ بعض کلیساؤں کی عمارتیں عظمت و جمال میں اپنی نظیر نہیں رکھتیں۔ ہر کلیسا کے ساتھ تعلیمی ادارے وابستہ ہیں۔ عمارتیں اعلیٰ درجے کی ہیں۔ سناٹا، آراشیں و آسائش میں کوئی کمی نہیں۔ معلم پادری خوش پوش، اعلیٰ تعلیم سے بہرہ ور اور اخلاقی پاکیزگی میں تعلیم حاصل کرنے والوں اور کلیسا کی زندگی سے مستفیض ہونے والوں کے لئے اچھی مثال پیش کرتے ہیں۔ کتب خانے اچھی کتابوں سے بھرپور ہیں۔ ان تعلیم گاہوں سے جو پادری پیدا ہوتے ہیں وہ دین کی حمایت اور اس کی اشاعت میں زندگیاں وقف کر دیتے ہیں۔ جب میں ان کا مقابلہ اپنی مسجدوں اور دینی درس گاہوں سے کرتا تھا، تو حسرت و حرمان سے دل بیٹھ جاتا تھا اور ہر روز اقبال کا یہ شعر و زبان رہتا تھا:

مجھے عشق کی آگ اندھیر ہے مسلمان نہیں راکھ کا ڈھیر ہے  
ہماری اس راکھ میں کچھ شرارے دیے ہوئے ہوں تو ہوں، لیکن بظاہر تو ہماری دینی زندگی راکھ کا ڈھیر ہی  
معلوم ہوتی ہے۔

امریکہ میں مذہبی فرقے بے شمار ہیں۔ ان کی تعداد کوئی چار سو کے قریب جا پہنچتی ہے۔ ذرا ذرا سے اختلاف  
عقیدہ پر ایک الگ فرقہ بن جاتا ہے۔ لیکن ہر فرقے کے پیرو اپنے عقائد اپنے شعائر اور طریق عبادت میں راسخ ہوتے  
ہیں۔ ان سب میں جو بات مشترک ہے وہ صلاحیت تنظیم ہے۔ ان فرقوں میں عقائد و شعائر کے لحاظ سے اختلاف موجود  
ہے۔ لیکن وہ باہمی منافرت اور سر پھٹول نہیں جو ہمارے ہاں نظر آتا ہے۔ بعض یونیورسٹیوں میں دیگر ادیان کے متعلق  
بھی تعلیم دی جاتی ہے۔ لیکن وہ عیسوی نقطہ نظر سے ہوتی ہے اس لئے اکثر مسائل کے متعلق نگاہ غلط انداز ہوتی ہے۔ مجھے  
اس قسم کی کئی درس گاہوں میں جانے کا اتفاق ہوا اور میں نے ہر جگہ ان سے یہی کہا کہ اگر اسلام کے متعلق صحیح معلومات  
حاصل کرنا چاہتے ہو تو کسی عالم دین مسلمان کو بھی اپنے اسٹاف میں رکھو۔ مگر مشکل یہ ہے کہ ان عیسوی اداروں کے لئے ایسے مسلمان  
کہاں سے ملیں گے جو اپنے دین کے علاوہ مغرب کی تہذیب و تمدن سے بھی کما حقہ آگاہی رکھتے ہوں۔ تاکہ یقین اور طریقے  
سے کوئی معقول بات کر سکیں۔

مسلمان ممالک متحدہ امریکہ میں جا بجا منتشر ہیں۔ ان کی مجموعی تعداد کوئی ایک لاکھ کے قریب اندازہ کی جاتی  
ہے۔ کہیں کہیں انہوں نے مسجدیں بھی تعمیر کی ہیں۔ لیکن ان مسجدوں کا یہ حال ہے کہ:-

مسجدیں مڑیہ خواں ہیں کہ نمازی نہ رہے

کسی مسجد کے لئے کوئی کام کا امام نہیں ملتا۔ جو نماز پڑھانے کے علاوہ مسلمانوں کے بچوں کو اسلام کی کچھ تعلیم بھی دے  
سکے۔ مجھے اس قسم کی دو مسجدیں دیکھنے کا اتفاق ہوا۔ ایک کیلیفورنیا کے دارالسلطنت سیکرمنٹو میں اور ایک سیڈار  
ریپڈز میں جو سنگا گوسے کچھ فاصلے پر ایک تھوڑی آبادی کا شہر ہے۔ سیکرمنٹو کی مسجد ایک دو منزلہ عمارت ہے کبھی کوئی  
اسلامی دنیا سے معزز سیاح وہاں جا پہنچتا ہے تو وہاں خورد و نوش اور جلسہ اور تقریر کے لئے مسلمان جمع ہو جاتے ہیں۔  
لیکن اس کے بعد کچھ نہیں۔ میں نے دریافت کیا تو معلوم ہوا کہ ایک انجمن بنائی تھی۔ لیکن شخصی کشاکش کی وجہ سے وہ کچھ  
کام نہ کر سکی۔ پنجاب اور سرحدی علاقوں سے گئے ہوئے بہت سے مسلمان اس نواح میں رہتے ہیں۔ لیکن ذات پات کے جھگڑوں  
کی وجہ سے کوئی معقول کام نہیں کر سکتے۔ اور نہ کسی تنظیم میں منسلک ہو سکتے ہیں۔ راجپوتوں، اراٹیوں اور چھامیوں  
وغیرہ میں جا ہانہ قبائلی تعصب موجود ہے۔ ہر گروہ اپنی ذات والے کو سکڑی یا صدر بنا نا چاہتا ہے۔ اگر کسی ایک ذات  
والے کے سپرد کوئی عہدہ ہو جائے، تو اس کو دوسروں کا تعاون حاصل نہیں ہوتا۔ نتیجہ یہ ہے کہ یہ لوگ خود بھی اسلام  
سے بے تعلق ہوتے جاتے ہیں۔ اور ان کی اولاد کل تک نہیں پڑھ سکتی۔ کچھ ایسے مسلمان زمیندار وہاں ملتے جنہوں نے

یکسیکو کی کیتھولک عورتوں سے شادی کر لی تھی۔ ان کی اولاد کو اسلام سے کوئی دلچسپی نہیں۔ شادی کے معاملے میں جس سے چاہیں گے شادی کر لیں گے۔ اور کسی مسلمان سے شادی کرنے کا احتمال ایک فی صدی بھی نظر نہیں آتا میں نے ایک شہر میں وائی ایم سی۔ اے میں اصول اسلام پر ایک لیکچر دیا۔ لیکچر کے بعد ایک نوجوان حسین لڑکی، نہایت سُرخ و سفید، نیلی آنکھوں والی مجھ سے پوچھنے لگی کہ کیا ایک مسلمان لڑکی کسی عیسائی مرد سے شادی کر سکتی ہے۔ وہ شکل و صورت میں اس قدر نور و دلکش اور پین دکھائی دیتی تھی کہ میرے وہم و گمان میں بھی نہیں آیا کہ یہ مسلمان ہو سکتی ہے۔ میں نے اس سے پوچھا کہ پہلے تم مجھے یہ بتاؤ کہ تم پروسٹنٹ ہو یا کیتھولک۔ اس نے کہا میں تو یوگو سلاویا کی مسلمان لڑکی ہوں۔ ہمارا خاندان ہجرت کر کے امریکہ آ گیا ہے۔ مجھے یہ سن کر خوشی ہوئی۔ لیکن اس کے اس سوال پر افسوس بھی ہوا کہ وہ کسی عیسائی سے شادی کرنے کا جواز طلب کر رہی ہے۔ اس کا نام غالباً صفیہ تھا۔ میں نے اس سے کہا کہ دیکھو تم ہماری بیٹی ہو کسی مسلمان ہی سے شادی کرنا۔ اس نے کہا کہ مسلمان یہاں بہت تھوڑے ہیں اور تمام ملک میں منتشر ہیں۔ ان کی کوئی منظم جماعت نہیں، شادی کے لئے میدان انتخاب کہاں سے ہیرائے۔ میں اپنی قوم میں تنظیم کے فقدان پر ماتم کرتا ہوا بعد عسرت و یاس وہاں سے چل دیا۔ ممالک متحدہ اور کینیڈا میں مسلمانوں کا یہی حال ہے۔ بعض ایسے ہیں جنہوں نے شادی ہی نہیں کی۔ ان میں سے جو عمر رسیدہ ہیں وہ جلدی جلدی مرتے جاتے ہیں۔ یہ لوگ اپنا نام و نشان چھوڑے بغیر کالعدم ہو جاتے گے۔

سب سے زیادہ عظیم الشان مسجد واشنگٹن میں بنائی گئی ہے۔ جو تمام اسلامی مملکتوں کے چندے سے بنی ہے۔ اس کو اسلامک سنٹر کہتے ہیں۔ حال ہی میں میں نے جب اس کو دیکھا۔ تو ابھی اس کی تکمیل میں کچھ آرائش کا کام باقی تھا۔ مسجد کے اندرونی حصے کی آرائش ترکی حکومت نے اپنے ذمے لے رکھی ہے۔ اس سنٹر پر غالباً ایک ملین ڈالر سے زیادہ خرچ ہو چکا ہے۔ لیکن یہاں بھی نہ باقاعدہ نماز کا انتظام ہے اور نہ اسلام کے متعلق تعلیم و تلقین و تبلیغ کا کوئی ادارہ ہے۔ بس ایک بے روح خوبصورت جسم ہے۔ تعجب ہے کہ امریکہ میں رہتے ہوئے بھی مسلمان، عیسائیوں کے دینی اداروں سے کوئی سبق حاصل نہیں کرتے۔ کہ وہاں کس قدر اعلیٰ درجے کی تعلیم اور تعلیم کا انتظام ہے نہ کہ کوئی صحیح جذبہ دین ہے جو عمل کی صورت اختیار کر سکے۔ اور نہ ہی کوئی معقول انسان ان مسجدوں کو ملتا ہے۔

سیڈار ریپڈز میں کوئی بیس پچیس عرب خاندان آباد ہیں۔ ان میں سے اکثر خوش حال ہیں۔ ان کی تجارت م بھی فروغ حاصل ہے اور ان کے مکانات بھی امیرانہ ہیں۔ ان لوگوں نے بھی عرصہ ہوا کہ دینی جذبے سے ایک مسجد تعمیر کر لی تھی لیکن وہاں بھی یہی شکل تھی۔ کہتے تھے کہ اس مسجد کی امامت اور ہمارے بچوں کو اسلامی تعلیم دینے کے لئے کوئی معقول مسلمان نہیں ملتا۔ امام اور معلم ایسا ہونا چاہیے جو عربی زبان اور اسلام سے بخوبی آگاہ ہونے کے علاوہ انگریزی بھی اچھی جانتا ہو۔ کیونکہ اس ملک میں ہمارے بچوں کی زبان انگریزی ہو گئی ہے۔ اگر کوئی ایسا شخص نہ

تو ہماری آئندہ نسل اسلام سے بے بہرہ ہو کر امریکہ کی عام غیر اسلامی زندگی میں گم ہو جائے گی۔ مسلمانوں کا ایک فرقہ ہے جو تمام دنیا میں تبلیغ کے لئے عیسائیوں کی طرح مشنری بھیجتا ہے۔ لیکن یہاں مسلمانوں کو جب یہ یہ معلوم ہوا ہے کہ یہ فرقہ عام مسلمانوں سے الگ ہو گیا ہے اور اس کے بعض پیرو دوسرے مسلمانوں کو مسلمان ہی نہیں سمجھتے، تو وہ اس فرقے کے مقتولوں سے گھبراتے ہیں۔ اور اپنی مسجدوں اور اپنے بچوں کو ان کے حوالے کرنا نہیں چاہتے۔ اس فرقے کے علاوہ مسلمانوں کے دیگر ملہار اور ملا فرقہ داری مناقشوں میں الجھے ہوئے ہیں۔ یا اپنی ذاتی اغراض کے احاطے سے باہر قدم نہیں رکھتے۔ تمام عالم اسلامی میں سے دس بیس اہل دل بھی ایسے نہیں مل سکتے۔ جو امریکہ میں جا کر اسلام کا کام کر سکیں۔ ملا جدید تعلیم سے عاری ہے۔ اور ہمارے مغرب زدہ تعلیم یافتہ لوگ نہ مسجدوں کی امامت پر آمادہ ہیں اور نہ تبلیغ و تعلیم کا کام کرنا چاہتے ہیں۔

میں نے اپنے لیکچروں کے دوران میں یہ محسوس کیا کہ اگر اسلام کے متعلق صحیح معلومات مقبول انداز میں امریکنوں کے سامنے پیش کئے جائیں تو وہ غور سے سنتے اور متاثر ہوتے ہیں۔ میں نے کنساس یونیورسٹی میں نظریۃ اسلام پر ایک لیکچر دیا۔ لیکچر کے بعد اس جامعہ کے صدر ڈاکٹر مرنی نے کوئی دو گھنٹہ تک مجھ سے تبادلۂ خیال کیا اور کہا کہ دین کا جو تصور تم نے پیش کیا ہے، اگر وہ ہمارے ہاں موجود ہوتا تو ہم اندرونی کشاکش سے بچ جاتے۔ ہم وحیات کی کتابوں میں نہایت ناقابل فہم و یقین عقاید کی تعلیم دیتے ہیں۔ اور نوجوانوں سے کہتے ہیں کہ یہ ایمان بالغیب کا معاملہ ہے، ان عقائد کو بے دلیل اور بے چون و چرا قبول کر لیا جائے۔ اور باقی تمام یونیورسٹی میں جو علوم و فنون کی تعلیم ہوتی ہے اس میں ہم بڑی شدت سے اس اصول کو ذہن نشین کرانا چاہتے ہیں کہ بغیر ثبوت کے کسی بات کو تسلیم نہ کیا جائے۔ بقول علامہ اقبال علم کی ترقی اسی طرح ہوتی ہے کہ۔

یقین کم کن گرفتار شکے یاش

اس ذہنی کشاکش نے ہماری ذہنی اور روحانی زندگی کو میدان کارزار بنا دیا ہے۔ بالظن میں کوئی توازن قائم نہیں ہو سکتا۔ ایک پروفیسر نے مجھ سے کہا کہ عیسائیت کے بعض فرقوں میں باہمی اختلاف اسلام اور عیسائیت کے باہمی فرق کے مقابلے میں بہت زیادہ ہے شمارہ آئندہ میں انشاء اللہ میں بعض امریکی عیسوی فرقوں کا جائزہ لیتے ہوئے یہ بتاؤں گا کہ کتنے اسلامی عقائد ان مختلف فرقوں میں جستہ جستہ پاٹے جاتے ہیں۔

امریکہ میں دستوری اور قانونی جمہوریت و مساوات کے باوجود حبشیوں کے ساتھ مساویانہ سلوک نہیں ہوتا۔ ممالک متحدہ کی جنوبی ریاستوں میں یہ نسلی تعصب جنون کی حد تک پایا جاتا ہے جس سے وہاں شدید سیاسی اور معاشرتی کش مکش پیدا کر رکھی ہے۔ قریباً تمام حبشی علاموں کو افریقہ سے لاکر بحر عیسائی بنایا گیا تھا۔ اب وہ حضرت مسیح کی تعلیم محبت، مالگیری کا واسطہ دے کر پوچھتے ہیں کہ اس نسلی تعصب کا عیسائیت میں کیا مقام ہے۔ کچھ حبشی ایسے

ہیں جو کہتے ہیں کہ ہمارے آباؤ اجداد کو یہاں غلامی کی زنجیروں میں جکڑ کر لایا گیا تھا تو وہ مسلمان تھے۔ پھر ان کو یہاں بحیرہ  
میسائی بنایا گیا۔ حبشیوں کا ایک گروہ بغیر کسی بیرونی اسلامی تبلیغ کے خود اسلام کی طرف آ رہا ہے۔ انہوں نے اپنی ایک  
جماعت قائم کر لی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ہم اپنے انداز سے اسلام کی تبلیغ کر چکے۔ وہ سرے اسلامی فرقوں سے ہمارا کوئی  
واسطہ نہیں۔ کچھ ایسے ہیں جو مختلف اثرات اور اپنے ذاتی مطالعہ سے مسلمان ہو گئے ہیں، اور راسخ العقیدہ مسلمان ہیں۔  
اگر اسلامی ممالک کے تعلیم یافتہ انسانوں میں اسلام کی تبلیغ کا کوئی ذوق و شوق ہو۔ اور وہ امریکہ میں اگر اس کام  
کے لئے زندگی وقف کرنا چاہیں تو حبشی بڑی تعداد میں اسلام میں داخل ہو سکتے ہیں۔ لیکن مسلمانوں سے وہاں خود  
مسلمانوں کی جماعت کو سنبھالا نہیں جاتا، وہ دوسروں کو کیا اسلام میں داخل کرینگے۔ جو مسلمان وہاں پہلے سے آباد ہیں  
ان کی اولاد اسلام سے بیگانہ ہو گئی ہے۔ یہ امر مسلمانوں کے لئے مقام عبرت ہے۔ زندہ قوموں سے مقابلہ کرنے کے  
بعد ہی اس کا پورا احساس ہوتا ہے کہ مسلمان صرف دنیاوی امور اور مادی ترقی ہی میں پس ماندہ نہیں بلکہ دین کے  
حیطے میں بھی خالی دعویٰ کے سوا کچھ نہیں رہا۔ شاید مسلمان یہ سمجھتا ہے کہ خود خدا اسلام کی حفاظت کا وعدہ کر چکا  
ہے اس لئے ہمیں کچھ کرنے کی ضرورت نہیں۔ کس قدر لاف زنی ہے کہ گا  
آگ تکبیر کی سینوں میں دبی رکھتے ہیں  
زندگی مشیل بلال حبشی رکھتے ہیں  
امریکہ میں لاکھوں بلال آمادہ اسلام موجود ہیں۔ لیکن کوئی روح محمدی رکھنے والا توحید آموزان کی طرف  
توجہ نہیں کرتا۔

## اسلام کی بنیادی حقیقتیں

مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم صاحب  
قیمت ۲ روپے ۸ آنے

## حکمت رومی

مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم صاحب  
قیمت تین روپے

ملنے کا پتہ: سکرٹری ادارہ ثقافت اسلامیہ۔ کلب روڈ۔ لاہور



جناب مظہر الدین صدیقی

## عقیدہ توحید کا عملی اطلاق

ہم مسلمان ہونے کی حیثیت سے عقیدہ توحید پر ایمان رکھتے ہیں۔ لیکن موجودہ زندگی پر اس کا عملی اطلاق کرنا نہیں جانتے ہیں۔ حالانکہ ہمارا اصلی مسئلہ یہی ہے کہ ہم اسلام کے توحیدی عقیدہ کو موجودہ حالات زندگی پر کس طرح منطبق کر سکتے ہیں۔ دوسرے مذاہب کے بالمقابل اسلام کی ایک بڑی خصوصیت یہ تھی کہ اُس نے زندگی کے تمام پہلوؤں اور متضاد حقیقتوں کو ایک واحد اصول فکر میں جمع کیا۔ دیگر اقوام و مل نے زندگی کی وحدت کو الگ الگ شعبوں میں منقسم کر رکھا تھا جن میں سے ہر شعبہ اپنی جگہ مستقل اور قائم بالذات بن گیا تھا۔ اسلام نے اس تفریق کو مٹا کر مختلف عناصر حیات کو یکجا کیا اور ہر عنصر کو اس کا جائز اور صحیح مقام عطا کیا۔ اس امتزاج و ترکیب کے باعث اسلامی میں ایک ایسی جامعیت پیدا ہو گئی جس سے تمام ملتیں نا آشنا تھیں۔ کیوں کہ انہوں نے صداقت کے کسی ایک پہلو کو لے کر اس میں مبالغہ آمیز شدت برتی تھی جس سے دوسرے تمام پہلوؤں کی نفی ہو گئی تھی۔ اسلام ہی نے اگر تمام جزوی صداقتوں کو ایک کلی وحدت میں سمو لیا جس میں کسی جزوی صداقت کو کل کی حیثیت نہیں دی گئی تھی۔ مگر ہر ایک کو اُس کے صحیح مقام پر رکھا گیا تھا۔ اسی استخراج و ترکیب جمع و تالیف اور اجتماع افکار کا نام توحید ہے۔

انسانی فطرت ہمیشہ سے کثرت پرستی کی خواہش رہی ہے۔ یہ چیز صرف زمانہ قدیم کے لئے مخصوص نہ تھی۔ اسلام کے بعد مغربی تہذیب کے عروج کا دور شروع ہوا۔ تو اُس نے بھی وہی بنیادی گمراہیاں پیدا کیں جو قدیم اقوام و مذاہب میں پائی جاتی تھیں۔ یعنی مختلف اجزائے صداقت کو مغرب کی جدید اقوام نے یکے بعد دیگرے کلی حقیقت تسلیم کر لیا جس سے دوسری تمام صداقتوں کی نفی لازم آتی تھی۔ اس طرح موجودہ تہذیب بھی اسی غلو اور مبالغہ آمیزی کا شکار ہو گئی جس سے قدیم تہذیبیں برباد ہوئی تھیں۔ اس نے سب سے پہلے انفرادیت اور آزادی کو اپنا دین و ایمان قرار دیا۔ اور زندگی کو تمام مبالغوں اور قوانین سے آزاد کر کے ہر شعبہ میں بے آئینی اور بے قیدی کا خیر مقدم کیا۔ سیاسی جمہوریت اور شخصی آزادی کے ایک فطری تصور کے تحت اس نے معاشی زندگی کے دائرہ میں عدم مداخلت کے اصول پر بڑی شدت سے عمل کیا جس کے نتیجہ میں کمزور اور نادار افراد پر عرصہ حیات تنگ ہو گیا۔ اور ملک کے تمام معاشی وسائل ایک محدود طبقہ کے ہاتھ میں آ گئے۔ پھر جب یہ فلسفہ حیات کچھ کام نہ آیا۔ تو اُس نے حکومت کی قہرناہ طاقت کے آگے مجبور و نیاز کا سر جھکانا شروع کیا۔ قانون کے جبر اور حکومتی ضوابط کی سختیوں کا ایسا مبالغہ آمیز استعمال کیا کہ شخصی آزادیاں بالکل فنا ہو گئیں۔ اور فکر و عمل کی حریت کا نام و

نشان مل گیا۔ اس طرح جمہوریت کی بے آئینی کے بعد کلیت پسندی اور آمریت کا دور شروع ہوا جس میں مملکت کا احترام پریش کی حد تک پہنچ گیا۔

دوسرے شعبوں میں بھی مغرب کے میلانات فکر کا یہی حال رہا کبھی اس نے عقل کی بادشاہت کا اعلان کر کے وحی والہانہ حقیقت سے انکار کیا۔ اور زندگی کے تمام مسائل کو خالص مادی اصولوں کی روشنی میں حل کرنے کی کوشش کی۔ اس نئے طرز فکر کی رُو سے ہر صداقت اضافی قرار پایا لیکن اس نے یہ نہیں بتایا کہ ان اضافی صداقتوں کا مرجع اور مصاف لایہ کیا ہے۔ آیا وہ بھی اضافی ہے یا مطلق۔ اسی طرح عقلیت کی نئی تحریک نے ابدی حقائق سے انکار کیا۔ اور زندگی کے تغیرات کا ایک مبالعہ آمیز تصور پیش کیا۔ پھر عقلیت کے دور کے بعد ایک زمانہ وہ آیا جب شوپنہار، نطشے، ہرگسان اور ولیم جیمس وغیرہ نے ارادہ کو کائنات کی عظیم ترین حقیقت تسلیم کیا اور عقلی قوتوں کا استخفاف کیا۔ اس نئے رجحان فکر کے مطابق وجدان کو عقل پر اور جبلتوں کو ذہن پر فوق قرار دیا گیا۔ اسی زمانہ میں ایک اور فلسفہ وجود میں آیا جس نے تاریخ کے تمام واقعات کی معاشی توجیہ کی اور زندگی کے ایک پہلو کا جو واقعات بڑی اہمیت کا حامل تھا اتنے مبالعہ کے ساتھ اثبات کیا کہ اس کے دیگر تمام پہلوؤں کی نفی ہو گئی۔ کارل مارکس کا معاشی فلسفہ انسانی زندگی کے تمام مسائل کو صرف روحی اور پیٹ کے مسئلہ پر کھنا چہتا ہے۔ اور اجتماعی زندگی کے دیگر تمام محرکات کو معاشی محرک کی ضمنی پیداوار قرار دیتا ہے۔ اسی فلسفہ نے انسان کو اس کے اخلاقی وجود کے مرتبہ سے گرا کر معاشی حیوان بنوایا ہے۔ ایک اور کتب خیال نے انسان کی جنسی خواہشات کی اہمیت کو محسوس کیا۔ اور اس میں اتنا خلوص کیا کہ اس کی تمام ادبی، فنی، معاشی اور مذہبی سرگرمیوں کو اس ایک محرک کا نتیجہ ثابت کیا۔ اس فلسفہ کی رُو سے حسن و جمال اور ذہنیت و تناسب کے جتنے مظاہر دنیا میں موجود ہیں خواہ وہ زندگی کے کسی شعبہ میں پائے جائیں۔ صنفی خواہشات و میلانات کی پیداوار ہیں۔ فکر و خیال کی رعنائیں، معشرت و تمدن کی زینتیں اور آرائشیں، مذاہب کی عبادات، تصوف کی لطافتیں، فن تعمیر کی صنعتیں سب کی سب جنسی رفعتوں کے مظاہر و اشکال ہیں بغرضیکہ ہر شعبہ حیات میں مغربی تمدن نے کسی نہ کسی جزو کو کل قرار دیا۔ اور جن مختلف عناصر کی ترکیب و امتزاج سی زندگی و مدت پذیر ہوئی ہے ان میں سے ایک کائنات اور باقی کی نفی کی۔

اسی طرح مغربی تمدن نے افراد کی زندگی سے بھی جامعیت اور توازن کی صفات سلب کر لیں۔ ہر فن اور شعبہ حیات میں تقسیم کار کے اصول پر اتنا زور کر کے کسی شخص کو اپنے شعبہ یا فن کے سوا دیگر فنون اور شعبہ ہائے حیات سے کوئی مس نہیں رہ گیا ہے۔ خصوصی ماہرین کے اس دور میں یک رن انسانوں کی کثرت ہے۔ جو مسائل حیات کو صرف اپنے مخصوص شعبہ جاتی نقطہ نظر سے دیکھتے ہیں۔ ماہرین معاشیات اخلاقی امور کی اہمیت اور پیچیدگیوں سے نااہل، سیاست دان مذہب اور اس کے انقلاب انگیز اثرات سے غافل، مذہبی طبقات سیاست و معیشت کے اصولوں سے ناواقف اور دوسرے ماہرین فن اپنے مخصوص علم کے سوا زندگی کے تقاضوں سے نا آشنا ہیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ اس دور کے انسان کے لئے زندگی کا بحیثیت کل ادراک کرنا ناممکن ہو گیا ہے۔ اب عقیدہ توحید کے علی الاطلاق کے یہ معنی ہوں گے کہ کسی جزو کو کل نہ بنایا جائے۔ اور زندگی کے مختلف عناصر اور

انسانی اعمال کے متعدد محرکات میں سے ہر ایک کو مناسب اہمیت دی جائے۔

عقیدہ توحید کی رو سے انسان کی معاشی ضروریات بھی اہم ہیں۔ کیونکہ وہ ابھی حیوانیت کے مرتبہ سے پوری طرح بلند نہیں ہوا ہے۔ اس کی جنسی خواہشات و میلانات بھی بے حقیقت نہیں ہیں۔ اس کے جمالیاتی ذوق و احساس کا بھی ایک خاص مقام ہے۔ لیکن ان سب سے بڑھ کر اس کے اخلاقی تقاضوں اور روحانی آنگوں کی اہمیت ہے۔ کیونکہ وہ حیوانیت کی منزل سے نکل کر انسانیت کے مقام پر تک پہنچنا چاہتا ہے۔ لیکن اس کی انسانیت کا معراج یہ ہے کہ وہ اپنی مادی ضروریات جسمانی حوائج اور تمدنی تقاضوں کے مابین عدل و توازن اور ہم آہنگی پیدا کرے۔ اور ان میں سے کسی ایک کا غلام نہ بن جائے۔ اس لئے اس کے اخلاقی مقاصد اور روحانی تمناؤں میں جیات مادی سے الگ ہو کر پوری نہیں ہو سکتی ہیں۔ بلکہ اس کا جسمانی اور معاشرتی وجود بھی اس نصب العین کی تکمیل کا ذریعہ ہو گا۔ جس طرح انفرادی شخصیت کے ارتقاء اور کمال کے معنی یہ ہیں کہ آدمی اپنے مختلف اور متضاد مقاصد و جذبات و میلانات پر اس طرح قابو حاصل کرے کہ کوئی میلان اور جذبہ اپنے جائز حدود سے آگے بڑھ سکے۔ لیکن کسی جذبہ اور خواہش حلقہ نفی بھی نہ ہو۔ اسی طرح تمدنی ارتقاء کے معنی یہ ہیں کہ اجتماعی زندگی کے مختلف شعبوں میں سے کسی ایک شعبہ اور اجتماعی محرکات میں سے کسی ایک محرک کو اتنی زیادہ اہمیت نہ دی جائے کہ دیگر شعبہ جات اور محرکات کی کوئی قدر و قیمت نہ باقی رہے بلکہ ان تمام افراد کو ایک ہم آہنگ اور یک رنگ وحدت میں جمع کر دیا جائے۔ پھر جس طرح شخصی زندگی میں یہ صحت اسی وقت پیدا ہوتی ہے۔ جب نفس کسی اعلیٰ اصول کا تابع ہو کر اپنے متضاد مطالبات کے بالمقابل وہ حیثیت اختیار کرے جو فصل خصوات میں ایک جج کی ہوتی ہے بالکل اسی طرح اجتماعی زندگی میں یہ کیفیت تب رونما ہوتی ہے جب زندگی کے مختلف پہلوؤں اور تمدن کے متضاد تقاضوں کے مابین صحیح فیصلہ کرنے کے لئے سوسائٹی کوئی ایسا اصول پیدا کرے جس سے ان تقاضوں میں ہم آہنگی قائم کی جائے۔ اخلاق و روحانیت اور دین و مذہب کی حقیقت اس کے سوا کچھ نہیں ہے۔ کہ وہ ہمارے اندر فکر و نظر کا ایسا توازن پیدا کر دیتا ہے کہ ہم زندگی کے مطالبات اور اعمال کے متفرق محرکات کو باہم متضاد ہونے سے محفوظ رکھتے ہیں اور ہر ایک کو اس کا جائز حق دے کر معاشرہ میں صلح مدل اور مساوات قائم کر دیتے ہیں۔

ایک فکری اصول کی حیثیت سے عقیدہ توحید کا عملی اقتضا یہ ہے کہ ہم دنیا کے حالات و واقعات تمدن کے مختلف پہلوؤں ملک کے نافذ الوقت قوانین اور معاشرت و تعلیم کے رجحانوں کو اختیار یا ترک کرنے میں ان کے مجموعی نتائج کو پیش نظر رکھیں۔ یعنی ان کے اثرات کا ہر پہلو سے مطالعہ کرنے کے بعد ان کی بابت کوئی مدئے قائم کریں۔ کسی واقعہ، ادارہ، قانون یا رسم و رواج پر صرف اس حیثیت سے غور کرنا کہ وہ معاشی نقطہ نظر سے فائدہ مند ہے یا مضر موجودہ تہذیب کا ایک خاصہ ہو گیا ہے۔ اسلام کا عقیدہ توحید اس طرز فکر کا مخالف ہے۔ اسلامی انداز فکر کی رو سے جو چیز وقتی طور پر یا معاشی حیثیت سے سود مند ہو یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ اپنے مجموعی نتائج کے لحاظ سے بھی قابل اختیار ہو بلکہ اکثر اوقات عارضی مصالح اور وقتی فوائد کی بنا پر جس قانونی ادارے یا رسم و رواج کو اختیار کرنے کی صلاح دی جاتی ہے، وہ وسیع تر نتائج کے سے ہر ملک یا مضر ثابت ہوتا ہے۔ اسلام میں زندگی کا

ایک کلی تصور اختیار کرنے پر مجبور کرتا ہے اسی لئے وہ اشیاء کی قدر و قیمت کا معیار بھی ان کے مجموعی نتائج کو قرار دیتا ہے۔ شراب کے متعلق قرآن کریم کا یہ ارشاد کہ اس میں فائدہ بھی ہیں۔ لیکن نقصانات زیادہ ہیں، اسی طرز فکر کا آئینہ ہے۔ اسلامی تعلیم یہ ہے کہ کسی شے کے ترک یا اختیار کرنے کا فیصلہ کرنے میں اس کے اخلاقی نتائج و اثرات کو سب سے زیادہ وزن دینا چاہئے۔ یعنی جسے اس حیثیت سے دیکھنا چاہئے کہ اس کے اختیار کرنے سے انسانی کردار پر کیا اثر پڑے گا۔ کسی عادت، رواج یا قانون کے صرف جسمانی معاشی یا سیاسی نتائج کو ملحوظ رکھنا اور انسان کے اخلاقی محرکات عمل پر اس کے جو ممکن اثرات ہو سکتے ہیں انہیں نظر انداز کر دینا اسلامی عقیدہ توحید کے منافی ہے۔ بلاشبہ ہمیں معاشرتی اداروں، ملکی قوانین اور معاشرتی رسم و رواج کے معاشی سیاسی نتائج پر بھی نظر رکھنی چاہئے۔ لیکن اگر ان کے اخلاقی نتائج کو نظر انداز کر دیا جائے۔ یعنی ان کے اثرات کا اس نقطہ نظر سے اندازہ نہ کیا جائے کہ انسانی اخلاق و کردار اور انسان کے نفسیاتی محرکات پر ان کا کیا اثر ہو گا۔ تو یہ طرز فکر عقیدہ توحید کے لحاظ سے غلط اور مہلک ہے۔ کیونکہ معاشی نقصانات کی تلافی ہو سکتی ہے۔ سیاسی خرابیوں کو درست کیا جاسکتا ہے۔ تمدنی امراض کا علاج ممکن ہے۔ لیکن سیرت کے بگاڑ اور اخلاقی محرکات کی کمی کو ٹھیک کرنا بہت دشوار اور محنت طلب ہے۔

اگرچہ قوانین اداروں، رسوم و رواج کے مختلف اثرات و نتائج میں سے ہر اثر کو اور ہر نتیجہ کو یکساں اہمیت حاصل ہے اور ہم واقعات و حالات یا سماجی اداروں کے معاشی اور سیاسی اثرات کو نظر انداز نہیں کر سکتے ہیں۔ لیکن ہمیں یہ نہ بھولنا چاہئے کہ انسان کے عملی کردار پر ان کا جو رد عمل ہوتا ہے۔ اسلام کی نظر میں سب سے زیادہ اہمیت اسی کو حاصل ہے۔ اگر کسی عادت طریقہ یا قانون کے باعث معاشرہ میں قیغش، آرام پسندی، راحت طلبی یا خود غرضی پیدا ہوتی ہے۔ تو خواہ اس کے معاشی اور معاشرتی نتائج فوری طور پر سود مند ہوں یا تمدنی زندگی میں اس سے آسانیاں پیدا ہوتی ہوں۔ لیکن ان تمام فوائد کے مقابل میں اس کے نقصانات کا پلہ بھاری رہے گا۔ کیونکہ قیغش، آرام پسندی اور خود غرضی ایسے امراض ہیں جن سے نئے نئے امراض پیدا ہوتے ہیں جس قوم میں جفاکشی اور سخت کوشی کے صفات ناپید ہو جائیں جس جماعت میں ضبط نفس باقی نہ ہو جو معاشرتی اور مذہبی پابندیوں سے اس لئے متغیر ہو جائے کہ ان سے آرام اور راحت یا خواہشات نفس کی آزادانہ تکمیل میں خلل واقع ہوتا وہ قوم اگر دولت اور سرمایہ، صنعت و حرفت اور نشینی طاقتوں سے مسلح ہو تب بھی اپنی اخلاقی کمزوریوں اور ضبط نفس کے فقدان کے باعث زوال اور بربادی سے محفوظ نہیں رہ سکتی ہے۔ اس لئے عقیدہ توحید کا اقتضایہ ہے کہ جس عادت، رسم و رواج یا قانون سے انضباط نفس میں کمی واقع ہو یا خواہشات کی غلامی میں اور اضافہ ہو، وہ بہر حال قابل ترک ہے۔ خواہ معاشی اور مادی حیثیت سے اس میں بڑا فائدہ ہو۔ مسلمانوں کی موجودہ اجتماعی زندگی پر عقیدہ توحید کا عملی اطلاق کرنے میں ہمیں اسلام کے اس بنیادی نقطہ نظر کو ملحوظ رکھنا پڑے گا۔ یعنی جو امور ہماری اخلاقی سیرت پر اثر انداز ہوتے ہیں انہیں دیگر امور کی بہ نسبت زیادہ اہمیت حاصل ہونی چاہئے۔

ہمارا ملک اس وقت جس دور سے گزر رہا ہے اس میں صنعتی توسیع زرعی ترقی اور تعلیم کی اشاعت کے لحاظ سے خاص

طور پر نمایاں ہیں۔ لیکن سوال یہ ہے کہ ان میں اولیت کس کو حاصل ہونی چاہئے۔ اور کس تقاضے کو کس پر ترجیح دینے کی ضرورت ہے۔ عقیدہ توحید کا اقتضایہ ہے کہ ہم زندگی کے ان پہلوؤں کو مناسب اہمیت دیں اور کسی کی نفی نہ کریں۔ لیکن اسی توحیدی عقیدہ کا اقتضایہ بھی ہے کہ ہم صنعتی توسیع اور زرعی ترقی کے بالمقابل تعلیم کی توسیع و اشاعت پر زیادہ توجہ دیں۔ کیونکہ انسان کی اخلاقی تربیت اور اس کی تشکیل سیرت میں تعلیم کو جتنا دخل ہے اتنا اور کسی چیز کو نہیں۔ اس میں شک نہیں کہ اسلام نے زندگی کے اخلاقی اور مادی تقاضوں کو یکساں اہمیت دی ہے۔ لیکن اس کی نظر میں اخلاقی فوائد مادی منافع کی بہ نسبت لائق ترجیح ہیں۔ قومیں مادی وسائل کی کمی اور صنعتی یا زرعی پیداوار کی قلت کے باوجود بھی زندہ رہ سکتی ہیں۔ لیکن جہالت، کم علمی اور اخلاقی انحطاط میں مبتلا ہونے کے بعد کوئی قوم اپنا امتیازی وجود قائم نہیں رکھ سکتی ہے۔ خواہ جسمانی حیثیت سے وہ حصول بقا کو کیسے جدوجہد میں کامیاب رہے۔ دنیا کے تمام توحیدی مذاہب نے بالعموم اور اسلام نے بالخصوص تعلیم کی اشاعت کو اپنی کامیابی کی بنیاد قرار دیا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ مسلمانوں میں تعلیم نے جتنا رواج حاصل کیا اس کی مثال دوسری اقوام میں کم ملتی ہے۔ ایسٹ انڈیا کمپنی کے زمانہ میں ہندوستان کے مسلمانوں میں خواندگی کا تناسب انگلستان سے زیادہ تھا۔ حالانکہ یہ وہ زمانہ تھا جب مسلمانوں پر علمی اور اخلاقی اغماط طاری ہو چکا تھا۔ اس سے اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ مسلمانوں کے دورِ عروج میں تعلیم کا کیا حال ہوگا۔ اس لحاظ سے ہمیں تعلیم کو نہ کہ صنعتی توسیع یا زرعی ترقی کو اپنی جدوجہد کا محور قرار دینا چاہئے۔ ہمارے قومی میزانیہ کا بہت بڑا حصہ تعلیمی ضروریات پر صرف ہونا چاہئے۔ اور اس کے مقابلہ میں دیگر تمام ضروریات کو ثانوی درجہ دینا چاہئے۔ صنعتی اور زرعی ترقی کے اعتبار سے اگر ہم سمجھے رہ گئے تو اس سے ہماری قوم کو اتنا شدید نقصان نہیں ہوگا۔ جتنا تعلیمی پس ماندگی سے ہوگا۔ علاوہ ازیں خالص مادی نقطہ نظر سے بھی تعلیم کی اہمیت کچھ کم نہیں ہے۔ آج کل کے زمانہ میں کوئی قوم صنعت و حرفت کے میدان میں آگے نہیں بڑھ سکتی ہے جو تعلیمی حیثیت سے پسماندہ ہو جب تک تعلیم کا دائرہ محدود اور معیار پست رہے گا۔ محض کارخانوں کے قیام یا زرعی اصلاحات سے ہمارا ملک قومی ترقی کی راہ پر گامزن نہیں ہو سکتا ہے۔ غرضیکہ تعلیم کے مسئلہ کو جس پہلو سے بھی دیکھا جائے اس اہمیت ناقابل انکار ہے۔ ایسی صورت میں تعلیم سے اس وقت تک جو غفلت برتی گئی ہے وہ بڑی افسوس ناک ہے۔ اور اس میں کوئی شک نہیں کہ اگر یہ حالت کچھ عرصہ تک اور قائم رہی تو ہماری قوم کے مستقبل تاریک ہو جائے گا۔ ہمارے عقیدہ توحید کا لازمی تقاضہ ہے کہ ہم قوم میں تعلیم کی اشاعت کے کام پر سب سے زیادہ توجہ کریں۔ اور اس کے مقابلہ میں دیگر ضروریات کو ثانوی درجہ دیں۔ اسی طرح معاشی زندگی میں بھی ہمیں عقیدہ توحید کی رو سے دو متضاد تقاضوں کے مابین مصالحت کرانی ہے۔ معاشیات کا ایک نظریہ ہم سے مطالبہ کرتا ہے کہ اس دائر میں افراد کو پوری پوری آزادی ملنی چاہئے۔ اور معاشی امور میں حکومت کو کم سے کم مداخلت کرنی چاہئے۔ یہ نظریہ سرمایہ اور ملکیت کی کامل آزادی کا استقرار کرنا چاہتا ہے۔ اور ان تمام قیود کو نفرت کی نگاہ سے دیکھتا ہے جن سے ملکیت یا سرمایہ کی تحدید عمل میں آتی ہے۔ اس کا مطالبہ یہ ہے کہ حکومت کو صنعتی اداروں اور کارخانوں کی ملکیت سے کوئی سروکار نہ رکھنا چاہئے اور نہ اسے یہ حق پہنچنا ہے کہ وہ مزدوروں کے حقوق کی حمایت کے لئے صنعتی امور میں مداخلت کرے۔ سیلیج

زرعی امور میں بھی نئے زمینداروں اور کاشتکاروں کو آزاد چھوڑ دینا چاہئے۔ اہل زمینداری کی تحدید یا تسبیح کے خیال سے دست بردار ہو جانا چاہئے۔ کیونکہ معاشی دائرہ میں آزاد مسابقت کا اصول ہی سب سے زیادہ سودمند اور کارگر ثابت ہو چکا ہے۔ اس نئے حکومت کے جس عمل سے مقابلہ اور مسابقت کی آزادی میں فرق آئے وہ معاشی زندگی کے لئے نقصان رساں ہے۔ اس کے مقابلہ میں ایک دوسرا معاشی نظریہ ہمیں یہ تعلیم دیتا ہے کہ ملکیت کا انفرادی اور شخصی تصور سرمایہ داروں کا پیدا کیا ہوا ہے۔ معاشرہ میں اس وقت جتنے مظالم اور نا انصافیاں ہو رہی ہیں، ان کی ترمیم شخصی ملکیت کا اصول کا ذریعہ ہے۔ لہذا معاشرتی عدل کے قیام کے لئے ذاتی ملکیت کے حق کو منسوخ کر دینا ضروری ہے۔ ملک کی تمام اراضیات حکومت کی ملک ہونی چاہئیں۔ صنعت و حرفت اور تجارت پر بھی اس کا مکمل قبضہ ہونا چاہئے۔ بڑے بڑے کارخانوں اور کلیدی صنعتوں پر انفرادی ملکیت ختم ہو جانی چاہئے۔ کیونکہ ذرائع پیداوار سے استفادہ حاصل کرنے کا حق صرف حکومت کو پہنچتا ہے۔ لہذا شخصی ملکیت کی کامل تسبیح کے بعد جملہ معاشی وسائل حکومت کو اپنے قبضہ میں لے لینے چاہئیں۔ اس نظام معیشت کے تحت وہ تمام اشخاص جو اس وقت صنعت و حرفت، تجارت اہل زراعت کے کاموں میں مصروف ہیں، حکومت کے تنخواہ دار ملازمین کی حیثیت اختیار کر لیں گے اور ان میں سے ہر شخص کو اس کی ضروریات اور قابلیت کے لحاظ سے اُجرت دی جائے گی۔

ہمارا عقیدہ توحید ہے اس بات پر مجبور کرتا ہے کہ ہم ان دونوں متضاد فلسفوں کے مابین مطابقت اور ہم آہنگی پیدا کریں اور معاشی زندگی میں افراط و تفریط کی خرابیوں سے اپنے آپ کو محفوظ رکھیں۔ ہم اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ صنعت و حرفت اہل زراعت کے شعبوں میں معاشی آزادی ہونی چاہئے لیکن یہ معاشی آزادی غیر مشروط اور بے قید نہیں ہو سکتی ہے۔ ہم ذاتی ملکیت کے حق کو مانتے ہیں مگر یہ نہیں مانتے ہیں کہ ملکیت کی تحدید ناجائز یا غیر ضروری ہے۔ جس میں افراد کی ایک کثیر تعداد اپنی اقل ترین ضروریات اور زندگی کی تمام آسائشوں سے محروم رہے۔ ہمارے نزدیک سرمایہ کی آزادی کے یہ معنی نہیں ہیں کہ مزدوروں سے زیادہ سے زیادہ کام لیا جائے اور انہیں اتنی جرات بھی نہ دی جائے کہ وہ اپنی ضروریات کی تکمیل نہ کر سکیں۔ اسی طرح بڑی بڑی زمینداروں اور جاگیرداروں کے جواز کی ہم کوئی وجہ نہیں پاتے ہیں۔ کیونکہ ان کی وجہ سے کاشتکاروں کی ایک بڑی تعداد ملکیت زمین سے محروم ہو گئی ہے۔ اسلام نے اعتدال و توسط کی بت تعلیم دی ہے اس کی رُو سے ہم یہ مطالبہ کرنے میں حق بجانب ہیں کہ سرمایہ اور زمین کی ملکیت پر مناسب قیود عائد کئے جائیں۔ اراضی کا ایک زیادہ سے زیادہ رقبہ از روئے قانون متعین کیا جاسکتا ہے جس کے اندر شخصی ملکیت جائز تصور کی جائے گی۔ اور جس سے زیادہ رقبہ اراضی کسی ایک فرد کی ملکیت میں نہ آ سکے گا۔ ایسا قانون نشائے اسلام کے بالکل مطابق ہو گا۔ اسی طرح سرمایہ کی بھی ایک آخری حد مقرر کی جاسکتی ہے۔ تاکہ اس سے زیادہ سرمایہ پر ذاتی ملکیت کا دعویٰ نہ کیا جاسکے۔ اسی کے ساتھ معاشرہ کے جملہ افراد کو یہ بنیادی حق حاصل ہونا چاہئے۔ کہ بیروزگاری کی صورت میں انہیں حکومت کی طرف سے مالی امداد دی جائے۔ اور بیماری، بڑھاپہ، معذوری یا کسی اتفاقی حادثہ کی صورت میں جس سے جسمانی ناکارگی پیدا ہو انہیں سرکار کی جانب سے گزارہ ملے۔ اسی طرح ہواؤں، تیلوں اور ایسے تمام افراد کو جو ناگزیر

اسباب کی بنا پر معاشی حیثیت سے لئے کمزور ہوں کہ اپنی ضروریات کی کفالت نہ کر سکیں۔ حکومت کی مالی اعانت حاصل ہونی چاہئے۔ اس مقصد کے لئے حکومت کو معاشی تحفظ کا ایک مکمل نظام قائم کرنا چاہئے جس سے توخذ عن الاغنياء و تدور علی الفقراء کا اسلامی منشاء پورا ہو سکے۔ نظام تعلیم کے دائرہ میں عقیدہ توحید کا عملی انعقاد یہ ہے کہ ہم روح اور ذہن اور جسم کے متضاد تقاضوں کے مابین کامل ہم آہنگی پیدا کریں اور شخصیت کے ان تینوں پہلوؤں میں سے کسی ایک پر اتنا زور نہ دیں جس سے دوسرے پہلوؤں کی اہمیت عملاً نظر انداز ہو جائے۔

ہماری موجودہ تعلیم صرف ذہنی تربیت پر زور دیتی ہے۔ اس میں انسان کی روحانی تندرستی اور اخلاقی صحت کے تقاضوں کا کوئی لحاظ نہیں کیا جاتا ہے۔ اسی طرح طلبہ جسمانی حالت کو درست کرنے پر بھی کم توجہ کی جاتی ہے۔ اس طرز تعلیم کا نتیجہ یہ ہے کہ ہمارے طلبہ ذہنی حیثیت سے ترقی یافتہ ہونے کے باوجود اخلاقی حیثیت سے کم مایہ اور جسمانی حیثیت سے کمزور رہتے ہیں۔ موجودہ تعلیم نے ہماری نوجوان نسل کو مادی منفعت کا پرستار بنا کر اس میں سے مقصد اور نصب العین کی حرارت بالکل فنا کر دی ہے۔ ہمارے تعلیم یافتہ اشخاص کی یہ حالت ہے کہ وہ کسی اجتماعی مقصد کے لئے زندگی بسر کرنے یا اس کے حصول میں اپنی جسمانی اور ذہنی طاقتیں صرف کہنے کے خوگر نہیں رہتے ہیں۔ انہیں تعلیم ختم کرنے کے بعد اس سے بحث نہیں رہتی ہے۔ کہ کون سا اجتماعی مقصد صحیح ہے اور کونسا غلط، وہ ہر اس مقصد کی خدمت پر آمادہ ہو جاتے ہیں۔ جس سے فوری طور پر مادی نفع کی توقع ہو وہ اخلاقی حیثیت سے وہ کتنا ہی ضرور رساں ہو۔

غرضیکہ جلب منفعت اور زر پرستی کی و باند نے ہماری تعلیم یافتہ سوسائٹی کو اندر سے کھوکھلا کر دیا ہے۔ اس کے اخلاقی کردار میں کوئی فضیلت باقی نہیں رہی ہے۔ اور محض دولت کی طلب، شہرت کی خواہش یا جھوٹی عزت کی ہوس اس کے تمام اعمال کی محرک ہو گئی ہے۔ اس صورت حال کی ذمہ داری موجودہ نظام تعلیم پر ہے۔ جس میں زندگی کے ذہنی رخ کو بجا اور مبالغہ آمیز اہمیت دے دی گئی ہے۔ عقیدہ توحید کا فطری مطالبہ یہ ہے کہ انسانی شخصیت کا متوازن ارتقاء عمل میں آئے اور انفرادی زندگی میں جسمانی، ذہنی اور اخلاقی عناصر کو یکساں اہمیت دی جائے۔ اس لحاظ سے ہمیں تعلیم کے اخلاقی اور مذہبی پہلو پر زیادہ توجہ کرنی چاہئے۔ تاکہ طالب علموں میں ذہنی وسعت اور عملی گہرائی کے ساتھ کردار کی خوبیاں اور اخلاق کی فضیلتیں بھی پیدا ہو سکیں۔ اسی کے ساتھ حفظانِ صحت کے اصولوں اور جسمانی حالت کی اصلاح کے مختلف طریقوں کو بھی ہماری تعلیم میں مناسب جگہ ملنی چاہئے۔ محض ذہنی وسعت معلومات کی زیادتی یا فنی بہارت ہماری تعلیمی جدوجہد کا مقصد نہیں ہو سکتی ہے۔ ہمیں ایسے تعلیم یافتہ افراد کی ضرورت نہیں ہے جو اپنی ذہنی قابلیت کا اشیائے تجارت کی طرح بھاؤ تاؤ کرتے پھریں۔ اور اپنے علم کو محض آمدنی اور نفع اندوزی کا ذریعہ قرار دیں۔ ذہنی وسعت اور قابلیت کے ساتھ ہماری نوجوان نسل کو مذہبی اور قومی خلوص کے صفات بھی پیدا کرنے چاہئیں اور ان میں یہ تمیز بھی ہونی چاہئے۔ کہ کون سا مقصد عقیدہ توحید کے مطابق اور کون سا اس کے منافی ہے۔

قومیت اور بین الاقوامیت کی کشاکش میں اسلامی عقیدہ توحید ہمیں بین الاقوامیت کی طرف مائل کرتا ہے۔ اسلامی تعلیم

رُو سے یکطرفہ زندگی ناپسندیدہ ہے۔ جو شخص زندگی کے کسی ایک رخ پر مائل ہو جائے۔ اور حُب ذات، حُب خاندان یا قوم کی اُلفت میں اتنا گرفتار ہو کہ اُسے وسیع تر انسانی اغراض کا کوئی پاس نہ رہے۔ وہ عقیدہ توحید کے تعاضل سے نا آشنا ہے۔ اس عقیدہ کا ایک لازمی نتیجہ یہ ہونا چاہیے کہ آدمی وسیع تر انسانیت کی فلاح و بہبود کو ہمیشہ مد نظر رکھے اور انسانی معاملات کو مخصوص خاندانی، قبائلی یا صوبائی مفاد کے نقطہ نظر سے دیکھنے کے بجائے کل انسانیت کے نقطہ نظر سے دیکھے۔ بلاشبہ اسلام نے نفس، خاندان، قبیلہ اور قوم کے حقوق بھی تسلیم کئے ہیں۔ اور ایسی زندگی بھی عقیدہ توحید کے منافی ہے جس میں آدمی اپنے خاندان، صوبہ یا قوم کے جائز حقوق کی پرواہ نہ کرے۔ یا ان کے مفاد اور بہتری کے کاموں میں حصہ نہ لے لیکن اسلام ہم سے یہ مطالبہ ضرور کرتا ہے۔ ہم خاندانی یا صوبائی مفاد کے مقابلہ میں قوم کے مفاد اور قومی مفاد کے مقابلہ میں کل انسانیت کے مفاد کو ترجیح دیں اور محدود اغراض کی پرستش سے اپنا دامن بچائے رہیں۔

عقیدہ توحید کا یہ بھی تقاضا ہے کہ انسان اپنی زندگی کی سرگرمیوں کو کسی خاص شعبہ حیات تک محدود رکھے بلکہ جس شعبہ سے اس کا تعلق ہو اس کے علاوہ دوسرے امور میں بھی تھوڑی بہت دلچسپی لیتا رہے۔ تاکہ معاملات زندگی کے متعلق اس کا نقطہ نظر محدود نہ ہونے پائے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی میں جو جامعیت پائی جاتی ہے، اسلام اپنے پیروؤں سے اسی درجہ کی توہین لیکن اسی طرز کی جامعیت کا مطالبہ کرتا ہے۔ جس طرح آپ پیغمبر اور معلم اخلاق ہونے کے ساتھ ایک اعلیٰ درجہ کے سیاست دان اور فوجی جنرل بھی تھے جس طرح آپ عالمی زندگی میں ایک شفیق باپ اور محبوب شوہر ہونے کے علاوہ بلکہ زندگی میں بھی اخلاق کے بلند ترین مقام پر فائز تھے۔ اسی طرح ہر مسلمان کو کوشش کرنی چاہیے کہ وہ اس طرح کی بہت سی خصوصیات کا جامع ہو اور اس کی زندگی یکطرفہ نہ رہے۔ تاریخ شاہد ہے کہ یہ جامعیت قدون اولیٰ کے مسلمانوں کا امتیازی وصف تھی حضرت ابوبکر اور حضرت عمرؓ میں حکمرانی اور سیاست کی قابلیت کے ساتھ اخلاقی بلندی علمی بصیرت اور مجتہدانہ غور و فکر کی صفات بھی پائی جاتی تھیں۔ بنو امیہ کے دور میں بھی بہت سے خلفاء مثلاً عبدالملک اور حضرت عمر بن عبدالعزیز اسی جامعیت کے حامل تھے۔ عام مسلمانوں کی زندگی بھی اسی طرز کی شخصیتوں سے خالی نہ تھی مسلمان بیک وقت مسجد کا امام بھی ہوتا تھا۔ فوجی خدمات بھی انجام دیتا تھا۔ شہری اور دہاتی معاملات سے بھی دلچسپی رکھتا تھا۔ اور علم و فضل کے ذوق سے بھی نا آشنا نہ تھا۔ جیسا جیسا زمانہ گزرتا گیا یہ جامعیت مسلمانوں کی زندگی سے محفود ہوتی گئی۔ یہاں تک کہ ایک وقت وہ آج بھئی مونیوں کو قصوں کے علاوہ محدثین کو حدیث کے علاوہ اہل حکمرانی کو سیاست کے علاوہ کسی اور شعبہ زندگی کا ذوق نہ رہا یہی حالت آج تک قائم رہی ہمارے سیاست دان علمی بصیرت سے بے بہرہ، اخلاقی تقاضوں سے نا آشنا اور بصیرت و کردار کی غفلت سے عاری ہیں ہمارے علماء اور فقہاء روز سیاست سے بے خبر اور جدید تمدنی میلانات و رجحانات سے ناواقف ہیں۔ ہمارے ماہرین معاشیات کو اپنے فن کے سوا اور علوم و فنون کا کوئی ذوق نہیں ہے۔ ہمارے تاجروں کو منڈیوں کے حالات اور قیموں کے آثار چڑھاؤ کے علاوہ تمدنی اور علمی مشاغل سے کوئی دلچسپی نہیں ہے۔ ہمارے صحافیوں اور ایڈیٹروں کو وقتی سیاست کے علاوہ زندگی کے دوسرے شعبوں کا کوئی علم نہیں۔ اسلام



خالص سیاست و انویں، خالص علماء، خالص ماہرین، خالص صحافیوں اور خالص تاجروں کی ضرورت نہیں ہے۔ وہ ایسے اشخاص پیدا کرنا چاہتا ہے جو زندگی کا اُس کی تمام وسعتوں کے ساتھ مشاہدہ کر سکیں۔ اور جو اپنے مخصوص پیشوں یا علوم اور فنون میں غیر معمولی انہماک کے باعث یک رُتے نہ ہوں۔ وہ سیاسی بصیرت کے ساتھ اخلاقی غفلت، علمی تجربے کے ساتھ، عملی قوت، حکمرانی کی قابلیت کے ساتھ مجاہدانہ صلاحیت جمع کرنا چاہتا ہے۔ وہ قوم و ملت کی رہنمائی کا کام ایسے اشخاص کے سپرد کرنا چاہتا ہے جو کسی جزو کو کل نہ سمجھ بیٹھیں۔ اور مسائل حیات کو ایک آنکھ سے دیکھنے کے عادی نہ ہوں۔ بلکہ وسیع النظر اور جامع علم و عمل ہوں۔ ہماری موجودہ زندگی کی خرابیوں کا ایک بڑا سبب یہ بھی ہے کہ ہم میں اس جامعیت کے انسانوں کی کمی بلکہ فقدان ہے۔

علم و فن میں اختصاصی میلانات اتنے غالب آگئے ہیں۔ اور تعلیم یافتہ اشخاص کو اپنے مخصوص شعبہ یا پیشہ کے مسائل کے سوا اخلاقی، مذہبی اور تمدنی امور سے اتنی کم دلچسپی رہ گئی ہے کہ اُن کے لئے زندگی کی وحدت کا تصور خواب و خیال ہو گیا ہے اور انہیں یہ قابلیت باقی نہیں رہی ہے کہ وہ بصورت کل اس کا ادراک کر سکیں۔ یہ یک رُخان اور یک طرفہ نقطہ نظر اس جامعیت کے بالکل منافی ہے جو عقیدہ توحید کے لازمی نتیجہ کے طور پر وجود میں آنی چاہئے۔ اور جس کا اعلیٰ ترین نمونہ خود رسول اللہ علیہ وسلم کی ذات گرامی تھی۔ اگر مسلمان حضور رسالت کی زندگی کو اپنے لئے اسوہ حسنہ سمجھتے ہیں تو انہیں اپنے اندر اسی طرز کی جامعیت پیدا کرنی چاہئے۔ یہ کام بھی ہمارے نظام تعلیم کی اصلاح ہی سے انجام پاسکتا ہے۔ ہمارا تعلیمی نظام ایسا ہونا چاہئے جس میں طلباء کو زندگی کے ہر پہلو اور ہر تقاضے سے آشنا کیا جائے اور علوم و فنون میں سے انہیں ہر ضروری علم کی ابتدائی تعلیم دی جائے۔ اختصاصی تعلیم بے شک ضروری ہے لیکن اس کی منزل بعد میں آتی ہے۔ قبل اس کے کہ ہم اپنے طالب علموں کو کسی علم یا فن کی خصوصی مہارت کے لئے تیار کریں، ہمارا یہ فرض ہونا چاہئے کہ ان میں جسمانی و اخلاقی اور ذہنی حیثیت سے جامعیت کے اوصاف اور مذہبیات، اخلاقیات، تاریخ، مدنیات اور علم حفظانِ صحت کے بنیادی حقائق کی واقفیت پیدا کریں جب تک ہمارے نظام تعلیم و تربیت میں اس جامعیت کو بطور مقدمہ پیش نظر نہ رکھا جائے گا۔ ہماری نوجوان نسل میں موجود ایک رُخان اور وسیع النظری کا فقدان برابر جاری رہے گا۔ اور ان کی شخصیتیں اس توازن اور اعتدال و توسط سے محروم رہیں گی جس کی تخلیق کے لئے اسلام نے اپنا توحیدی تصور کائنات آراستہ کیا تھا۔

## اسلام کا نظریہ تاریخ

مفت محمد مظہر الدین صدیقی ایم۔ اے

قیمت تین روپے

پتہ:- مسکن ٹری اداۃ ثقافت اسلامیہ۔ کلب روڈ۔ لاہور

## مقام انسانیت

مفت محمد مظہر الدین صدیقی ایم۔ اے

قیمت ایک روپیہ

## ازدواج اور معاشرہ

قرآن مجید کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس نے انفرادی اور اجتماعی دونوں طرح کے احکام دئے ہیں۔ ہونا بھی یہی چاہئے تھا۔ اس لئے کہ معاشرہ یا سوسائٹی افراد کے مجموعے کا دوسرا نام ہے۔ افراد جتنے مکمل ہونگے معاشرہ اسی قدر بہتر ہوگا۔ اسی طرح معاشرہ جتنا اچھا ہوگا اسی قدر بہتر افراد پیدا ہوں گے۔ اور اسی قدر افراد کی نمایاں دور ہوتی جائیں گی۔ فرد اور سوسائٹی دونوں ایک دوسرے کی تکمیل کا ذریعہ ہیں۔ اگرچہ ہمارے نزدیک مقصود انفرادی ہی تکمیل ہے لیکن اجتماعیت اس کے لئے ایک ناگزیر ذریعہ ہے۔ کیونکہ سوسائٹی کا اثر افراد پر ضرور پڑتا ہے۔ یہ اثر دو طرح پر ہوتا ہے۔ ایک ہے اخلاقی ماحول اور دوسرا قانونی دباؤ۔ فرد کی طبیعت میں اگر سلامت رومی ہو، تو اس پر اخلاقی ماحول بھی اثر انداز ہوتا ہے اور بطور خود بھی وہ اخلاقی پابندیاں اپنے اوپر عائد کر لیتا ہے لیکن اگر اس کی فطرت میں سرکشی ہو اور وہ اخلاقی ماحول دور نہ ہو سکے تو وہاں قانونی دباؤ کی ضرورت پڑتی ہے۔ قرآن چاہتا تو یہی ہے کہ افراد معاشرہ قانونی دائرہ گیر سے بالاتر رہ کر اپنی رضا کارانہ خوش دلی سے یا اپنے اندر رونی اخلاقی تقاضوں سے احکام پر عمل کریں۔ اور اسلام بھی درحقیقت اسی جذبے کا نام ہے، لیکن تمام افراد اتنے اعلیٰ کردار کے حامل نہیں ہوتے۔ اس لئے قانون کو بھی حرکت میں لانے کی ضرورت ہوتی ہے۔ اور قرآن نے کچھ قانون بھی اسی لئے دئے ہیں۔ اگرچہ ان کی بنیاد بھی اخلاق ہی پر ہے۔

قرآن فرد کی اخلاقی فطرت سے اپیل کر کے اس کے انفرادی فیصلے پر بھی اکتفا کرتا ہے۔ اور معاشرے کو بھی اجتماعی طور پر مخاطب کرتا ہے بعض معاملات ایسے ہوتے ہیں جن کا فیصلہ فرد ہی کر سکتا ہے اور معاشرے کی قانونی گرفت وہاں تک رسائی حاصل نہیں کر سکتی۔ اور ان ہی مواقع کے لئے حضور نے

"استفت قلبک"

اپنے ضمیر سے فتوے لو

فرمایا ہے۔ مثلاً ارشاد قرآنی ہے کہ:-

..... فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه۔

حالت اضطرار میں بعض حرام اشیاء کے استعمال میں گناہ نہیں، بشرطیکہ اس میں چاہت اور زائد از ضرورت نہ ہو۔

ظاہر ہے کہ اضطرار کا فیصلہ معاشرے کی بجائے خود فرد کرے گا جس فرد پر یہ مجبورانہ حالت گزر رہی ہے وہی اس بات کا صحیح فیصلہ کر سکتا ہے کہ آیا وہ نقطہ اضطرار پر پہنچ چکا ہے یا نہیں۔ بلاشبہ معاشرے کو یہ فیصلہ کرنے کا حق

ہو سکتا ہے لیکن یہ ایک اندازہ ہوگا۔ اصلی فیصلہ خود فرد کا ضمیر ہی کر سکتا ہے۔ اسی طرح ارشاد ہے کہ :-

فمن كان منكماً مريضاً أو على سفر... الخ جو مریض یا مسافر ہو وہ روزہ نفا کر سکتا ہے

یہاں مسافرت کی حدود تو معاشرہ متعین کر سکتا ہے، لیکن مرض ایسا ہے یا نہیں جس میں روزہ نفا کیا جاسکے، اس کا فیصلہ فرد ہی کرے گا۔ اگرچہ بعض فقہاء نے اس میں بھی طبیب حاذق کے فتوے کی قید لگائی ہے لیکن روزہ تو سراپا ایسی عبادت ہے جس میں معاشرے سے کہیں زیادہ خود فرد کا اخلاقی ضمیر کام کرتا ہے۔

یہی صورت اس وقت بھی ہوتی ہے جب کوئی مریض مجبور ہو کر وضو کی بجائے تیمم کرے۔ اس طرح کے بہت سے مسائل اور بھی ہیں جہاں فرد کا فیصلہ ہی اصلی فیصلہ ہوتا ہے۔

دوسری طرف بے شمار احکام ایسے ہیں جن کا روئے سخن معاشرے کی طرف ہوتا ہے۔ اور تنہا ایک فرد پر اس کا فیصلہ نہیں چھوڑا گیا ہے۔ مثلاً ارشاد باری ہے کہ :-

قاتلوا حتى لا تكون فتنه۔ فتنہ دور کرنے کی حد تک قتال کرو۔

یہاں کسی ایک فرد کو یہ اختیار نہیں کہ ہاتھ میں تلوار یا بندوق لے کر اپنی مرضی سے جہاں چاہے مار کاٹ شروع کر دے۔ اس کا فیصلہ بہر حال معاشرہ کرے گا کہ کب، کہاں اور کس مذنب اور کس انداز کا قتال کیا جائے؟ تیسری صورت یہ ہے (جو دراصل دوسری ہی شکل کی ایک نوع ہے) کہ معاشرے کو اجتماعی حکم دیا جاتا ہے مگر اس میں افراد کو بھی دخل ہوتا ہے۔ مثلاً قرآن نے حکم دیا:

اقموا الصلوة۔ نماز قائم کرو۔

یہ حکم اجتماعی ہے۔ نماز کا قیام باجماعت ہونا چاہئے۔ معاشرہ فرد سے عدم شرکت کے متعلق باز پرس بھی کر سکتا ہے لیکن نماز میں خلوص، یکسوئی، توجہ الی اللہ وغیرہ فرد ہی کا کام ہے۔ معاشرے کی گرفت سے یہ چیزیں باہر ہیں۔

جو حکم اجتماعی ہو اس کو کلیتہً فرد کے فیصلے پر نہیں چھوڑا جاسکتا۔ اس میں کچھ تو ایسے ہوں گے جہاں معاشرے کی واروگیر کی رسائی نہیں ہو سکتی۔ لیکن جہاں تک معاشرے کی پہنچ ہو وہاں معاشرے کو مداخلت کا، پابندی لگانے کا اور واروگیر کا حق حاصل ہے۔ اگر کوئی شخص تنہا قتال کے لئے اٹھ کھڑا ہو تو معاشرہ اسے روک سکتا ہے۔ قتال میں نیک نیتی و اخلاص کو باقی رکھنا تو بلاشبہ فرد کا کام ہے۔ لیکن اس عمل قتال کا فیصلہ فرد کا کام نہیں۔ یہ معاشرے کا فرض ہے۔ اب اسی روشنی میں نکاح و طلاق اور دوسرے عائلی قوانین کو دیکھنا چاہئے۔ اپنے زوج کو پسند کرنا فرد کا کام ہے۔

اس سے محبت و خلوص قائم رکھنا بھی فرد کا کام ہے۔ اس کے لئے ایثار کرنا بھی فرد کا کام ہے۔ معاشرہ اس میں کیا دخل دے سکتا ہے؟ ان تمام معاملات میں فرد کے اخلاقی ضمیر کو بیدار کیا گیا ہے۔ اور یہ سب کچھ اسی کے فیصلے پر موقوف ہے۔ لیکن اس کا کاربہ نہیں ہو سکتا کہ عائلی زندگی کے بے شمار گوشے ایسے بھی ہیں جن کا تعلق سوسائٹی سے ہے۔ اور بلاشبہ اس میں سوسائٹی کو

دخل دیتے کا حق پہنچتا ہے۔

پہلے یہ دیکھئے کہ ازدواج اور دوسرے عائلی قوانین میں اجتماعیت کس قدر ملحوظ رکھا گیا ہے۔ چند احکام نکاح کے متعلق دیکھئے :

(۱) وابتلوا الیتمی حتی اذا بلغوا النکاح فان  
الستہ منہم رشد افادفعوا الیہم اموالہم  
یتامی کو جانچتے رہتا آکر وہ عمر نکاح کو پہنچ جائیں، تو اگر تم ان میں رشد  
دیکھو تو ان کا مال بان کے حوالے کر دو۔  
بلوغ عمر نکاح اور رشد کا اندازہ صرف یتیم ہی نہیں کرے گا، معاشرے کو بھی اس میں دخل ہے۔ اسی لئے روئے  
سمن معاشرے کی طرف ہے۔

(۲) فما استمتعتم بہ منہن فاتوہن  
اجورہن فریضۃ ولا جناح علیکم فیما  
تواضیتن بہ من بعد الفریضۃ۔  
بیویوں سے جو تمتع حاصل کرتے ہو تو ان کا مقرر کردہ مہر بھی دے دو  
ہاں تعین مہر کے بعد اگر کمی بیشی میں کوئی سمجھوتہ ہو جائے تو اس میں  
تم پر کوئی گناہ نہیں۔

یہاں بھی روئے سمن صرف زوجین کی طرف نہیں بلکہ معاشرے کی طرف ہے۔ تواضیا کا لفظ نہیں تواضیتم کا  
لفظ ہے۔

(۳).... ولا متخذی اعدان۔  
تعلقات زنا دشوئی خفیہ نہ ہوں۔  
یعنی کسی زن و مرد کو یہ اختیار نہیں کہ چپکے سے نکاح کر لیں۔ ان کو اعلان کرنا پڑے گا۔ اور گواہوں کی موجودگی بھی  
اسی لئے ہے۔

اسی طرح طلاق کے معاملے کو دیکھئے :  
(۱) پہلے بعث حکمین ضروری ہے۔ جیسا کہ ارشاد ہے  
فان خفتہ شقاق بینہما فابعثوا حکما من  
اہلہ وحکما من اہلہا۔  
اگر تمہیں زوجین کے پھٹ جانے کا اندیشہ ہو تو دونوں کے خاندان  
سے ایک ایک حکم لے لو

یہاں بھی معاشرے ہی کو مخاطب کیا گیا ہے اور یہ کام اسی کے ذریعے ہوگا۔

(۲) دو گواہ ضروری ہیں۔ جیسا کہ حکم ہے :  
واشہدا وذوی عدل منکم۔  
اپنے اندر سے دو عادل گواہ طلاق بھی ہمیا کر لو۔

یہاں بھی ظاہر ہے کہ گواہوں کا وجود معاشری ضرورت کی طرف اشارہ کر رہا ہے۔  
یہ چند امثلہ محض اس لئے پیش کئے گئے ہیں کہ یہ اندازہ ہو سکے کہ ازدواج یا عائلی زندگی کے دوسرے احکام بھی  
محض ذاتی و انفرادی نہیں بلکہ اس کا تعلق معاشرے سے ایسا گہرا ہے کہ اس کے بغیر تکمیل کار ہی نہیں ہوتی۔ اگر کوئی شخص

معاشرے کو اطلاع دئے بغیر سچی گواہوں کے بغیر نکاح کرے یا طلاق دیدے یا دوسری شرائط نہ پوری کرے تو خواہ فقہاء کے نزدیک خدا اللہ اس کا انفاق و صحیح ٹھہرے۔ لیکن معاشرہ اور اس کا عہدہ قضا اے صحیح تسلیم نہیں کرے گا۔ وہ اس سے باز پرس کر سکتا ہے، سزا دے سکتا ہے، اور اس روش کی روک تھام کے لئے کچھ پابندیاں مائد کر سکتا ہے۔

اب ہم جب تعدد ازدواج کے بارے میں حکم قرآنی کو دیکھتے ہیں تو اس میں بھی روئے سخن معاشرے ہی کی طرف

نظر آتا ہے۔ ارشاد ہے :

وَأَنْ خِفْتُمْ أَلا تَقْسُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانْكحُوا  
مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مِمَّا ثَلَمْتُمْ وَتَلْجَ  
فَاتٍ خِفْتُمْ أَلا تَعْدُوا فَوَلَدًا

اگر تمہیں یہ اندیشہ ہو کہ تم یتیموں کے بارے میں (معاشرے) قسط نہ کر سکو  
تو تمہیں ان ہی عورتوں میں سے جو پسند ہوں وہ دو۔ تین۔ چار نکاح  
کر لو۔ لیکن اگر تمہیں اندیشہ ہو کہ تم عدل نہ کر سکو گے تو ایک ہی پرفاعت کو

یہ انداز تخالیف فرد واحد سے نہیں بلکہ معاشرے سے ہے۔ لہذا معاشرہ فیصلہ کرے گا کہ کس وقت اور کس کس کے لئے  
تعدد ازدواج مناسب ہے۔ فرد واحد کو اس کی اجازت نہیں ہوگی کہ وہ بجائے خود ہی تعدد کا فیصلہ کرے۔ تعدد تو الگ  
رہا، اگر معاشرہ چاہے تو کسی فرد کے لئے تعدد کو بھی روک سکتا ہے۔ بشرطیکہ اس سے مقاصد نکاح کی عدم تکمیل کا اندیشہ  
ہو۔ نکاح کے لئے ضروری ہے کہ :

۱۔ سن بلوغ ہو۔

حتیٰ اذا بلغوا النکاح۔

۲۔ نفقہ ادا ہو۔

جب وہ عمر نکاح کو پہنچ جائیں

عقدوں کا روٹی پیرا شوہر کے ذمے ہے۔

وعلی المولود له رزقهن وکسوتهن۔

۳۔ جنسی قوت ہو۔ وغیرہ وغیرہ

اگر معاشرے کو یہ علم ہو کہ ان میں سے کسی شرط کا فقدان ہے تو وہ ایک نکاح کو بھی روک سکتا ہے۔ قرآن نے خود ایسے  
غیر مستطیع اشخاص سے یہ اپیل کی ہے کہ :

وَلَا يَسْتَحْفِ الذِّنَّ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا حَتَّىٰ  
يَغْنِيَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ۔

جن لوگوں کو نکاح کا مقدور نہ ہو وہ اس وقت تک صبر کریں جب تک  
اللہ ان کو غنی نہ کر دے۔

حضورؐ سے بعض ایسے لوگوں نے خصی ہونے کی اجازت چاہی تھی۔ مگر حضورؐ نے انہیں اس سے روک دیا۔ مگر مقدور  
ہونے تک نکاح سے بھی روکے رکھا۔

لے یتیم بے باپ اور بے شوہر دونوں کو کہتے ہیں۔ اور فی الواقع میں بھی دونوں ایک دوسرے سے وابستہ۔ اس لئے قرآن ایسا افظاظ لایا  
ہے جو دونوں کے مسائل کو حل کر دے۔

دوسری بات اس میں یہ قابل غور ہے کہ جس آیت میں دان خفتم الا تعدوا فواحد آہے اس میں عدل کو تو تعدد از دواج کے لئے ضروری تسلیم کیا گیا ہے لیکن اس سے پہلے جو ان خفتم الا تقسطوا فی الیثمی ہے اسے تعدد از دواج کے لئے شرط لازم تسلیم نہیں کیا جاتا۔ یعنی یہ سمجھا جاتا ہے کہ مسائل ینائی کے پیش آئے بغیر اور معاشرے کی اجازت کے بغیر ہی ہر شخص کو انفرادی طور پر تعدد از دواج کی کھلی چھٹی ہے۔ گویا یہ لوگ یہ کہتے ہیں کہ دان خفتم الا تقسطوا فی الیثمی "کا پورا ٹکڑا بلا ضرورت ہی لایا گیا ہے اور یہ شرط ہو یا نہ ہو مگر فالتکوا صا طاب لکم من النساء مثنی وثلث واربعم پر بلا تکلف عمل ہو سکتا ہے۔ حالانکہ قرآن کریم میں "دان خفتم کی شرط جہاں بھی لگائی گئی ہے وہ شرط لازم ہی ہے۔ ملاحظہ ہو:

ع فان خفتم الا یقیم احد ودا لکم..... الخ اگر تمہیں یہ اندیشہ ہو کہ زوجین حدود اللہ کو قائم نہ رکھ سکیں گے تو خلع میں کوئی مضائقہ نہیں ع فان خفتم فہرجا لا اور کبانا۔ اگر تمہیں خوف دشمن ہو تو پیدل اور سواری پر ہی نماز ادا کرو۔

ع دان خفتم شقاق بینہما فابعثوا الخ۔ اگر تمہیں یہ ڈر ہو کہ زوجین میں پھٹن ہوگی تو بعث حکمین کرو۔

ع.... ان خفتم ان یفتنکم الذین کفروا۔ نماز مختصر کر دو یعنی صلوۃ الخوف ادا کرو، اگر دشمن کے فتنے کا خوف ہو۔

ان تمام مثالوں میں دیکھ جائیے۔ ہر جگہ "ان خفتم" کا ٹکڑا شرط لازم ہی کے لئے آیا ہے۔ عدم اقامت حدود اللہ کے خوف کے بغیر خلع نہیں ہوگا۔ خوف دشمن کے بغیر چلتے ہوئے یا سواری پر نماز نہیں ادا کی جائے گی۔ شقاق زوجین کے خوف کے بغیر بعث حکمین کا سوال نہیں پیدا ہوتا۔ خوف فتنہ دشمن کے بغیر صلوۃ خوف نہیں ادا کی جائے گی۔ ٹھیک اسی طرح دان خفتم الا تقسطوا فی الیثمی کے بغیر فالتکوا..... مثنی وثلث واربعم پر عمل نہیں ہوگا۔ اور دان خفتم الا تقسطوا فی الیثمی کا فیصلہ معاشرہ کرے گا۔ ہر کس وناکس کو یہ اختیار نہیں کہ اس شرط کے بغیر ہی تعدد از دواج کی کھلی چھٹی حاصل کر لے اور اُس فرد کو یہ بھی حق نہیں کہ دان خفتم الا تعدلوا کی شرط کے بغیر ہی تعدد از دواج کرنا شروع کر دے۔ اگر کوئی ان شرائط کے خلاف جاتا ہے تو معاشرے کو حق ہے کہ اسے روکنے کے لئے پابندیاں عائد کرے۔ اس میں نہ قرآن کی مخالفت ہے نہ حدیث فقہ کی۔ بلکہ یہی منشاء قرآن و حدیث و فقہ ہے۔

بحث اگر ہو سکتی ہے تو صرف اس پر ہو سکتی ہے کہ آج پابندیاں لگائے کا وقت آگیا ہے یا نہیں یا فلاں پابندی مناسب ہے یا غیر مناسب؟ لیکن اس پر کہ معاشرے کو پابندیاں لگانے کا حق و اختیار ہے یا نہیں کوئی بحث نہیں ہو سکتی۔ معاشرے کو یہ حق ہمیشہ سے حاصل ہے اور رہے گا اور رہنا چاہئے کہ وہ اپنے دوسرے مناسب حال کچھ پابندیوں کو ختم کر دے اور کچھ پابندیوں کو عائد کر دے۔

اس وقت ہمارے ملک میں دو قسم کے جنون کا دور دورہ ہے۔ ایک جنون یہ ہے کہ یورپ و امریکہ میں جو کچھ بھی ہوتا ہے وہ ٹھیک ہے لہذا اسلام کو اسی قالب میں ڈھالنا چاہئے۔ اور دوسرا جنون یہ ہے کہ یورپ و امریکہ میں جو کچھ بھی ہو وہ صرف غلط ہے لہذا اس کی کوئی بات بھی نہیں لینی چاہئے۔ ان دونوں جنونوں میں کوئی خاص فرق نہیں۔ پہلا اسلامی خود داری کے

خلاف ہے اور دوسرا ”الحکمت، صلاۃ المومن“ کے خلاف۔ ہمیں ان دونوں جنونوں سے بالاتر ہو کر نیک نیتی کے ساتھ اپنے ملکی و معاشرتی تقاضوں کو سامنے رکھ کر سوچنا چاہئے اور قرآنی اسپرٹ یا قرآنی حدود سے متجاوز نہ ہونا چاہئے۔

بعض لوگ ہر معاملے میں ”لا محدودیت“ کے قائل ہیں۔ یعنی جو شخص جتنی چاہے زمین رکھے، جتنا چاہے زر رکھے۔ معاشرے کو اس پر پابندی لگانے کا اختیار نہیں۔ ایک چیز یہ گئی تھی یعنی زن۔ اب بعض لوگوں نے اسے بھی لا محدود تعداد میں رکھنے کی اجازت دے دی ہے۔ اور اس کی دو صورتیں تجویز کی ہیں۔ ایک ہے تعدد ازدواج اور دوسرے لا تعداد لونڈیاں۔ حقیقت مسئلہ یہ ہے، جیسا کہ ہم بھی کئی بار واضح کر چکے ہیں، کہ قرآن مجید کا رجحان تو تعدد ازدواج کی طرف ہے۔ وہ ایک مرد کے لئے ایک ہی زوج کو پسند فرماتا ہے۔ مگر اس قانون میں ایک ایسی لچک بھی رکھی ہے کہ اگر کسی دور میں تعدد ازدواج کی ضرورت پڑے تو چند شرائط کے ساتھ اس ناگزیر علت کو بھی اہول البلیتین کے طور پر اختیار کیا جاسکے۔ تعدد کی اجازت ”مطلق“ نہیں بلکہ مقید ہے چند شرائط کے ساتھ۔ اور ان شرائط کو خود قرآن نے واضح فرما دیا ہے۔ مثلاً ”یک زوج مکحل (جنسی صلاحیت) ہو (حتیٰ اذا بلغوا النکاح) نفقۃ برداشت کر سکے (دعٰی المولود لذرہن دیکسو تنہن) عدل ہو (ان خفتم الا تعدلوا فواحدة) اور یتیمائی کا مسئلہ حل طلب ہو (وان خفتم الا تقسطوا فی الیتمائی الخ) وغیرہ

اب غور طلب بات یہی رہ جاتی ہے کہ آیا ہمارے موجودہ دور میں یہ شرائط پائی جاتی ہیں؟ یہ بڑی دردناک داستان ہے اور اس وقت تفصیل میں جانے کا موقع نہیں۔ اگر کسی کو انکار ہو تو شہادت بھی پیش کی جاسکتی ہیں۔ مختصر یہ ہے کہ شاید ایک فیصد بلکہ ایک فی ہزار انسان ایسے ہونگے جو ان شرائط کا لحاظ رکھتے ہوں۔

اب اس کے بعد ہی دوسرا سوال سامنے آتا ہے کہ جہاں اس نوع کی سوشل ناہمواری پائی جاتی ہو وہاں سوسائٹی کو مداخلت کرنے اور اس شرعے بچانے کے لئے قانونی پابندیاں عائد کرنے کا اختیار ہے یا نہیں؟ اس کا جواب ہمارے نزدیک اثبات میں ہے، نفی میں نہیں۔ معاشرے کو ہر معاشری معاملے میں یہ حق پہنچتا ہے۔ اسے مصالح امت کے تحت کئی طرح کے حقوق حاصل ہیں مثلاً:

- (۱) معاشرے کو ایسے قوانین نافذ کرنے کا حق ہے جو پہلے موجود نہ تھے مثلاً پہلے حلالہ کرنے والوں کے لئے رجم کی سزا تجویز نہیں کی گئی تھی مگر حضرت عمرؓ نے اس کا اعلان فرما دیا۔ پہلے کاشت اجناس کی کوئی تفصیلی شرح خراج نہ تھی۔ حضرت عمرؓ نے یہ مقرر فرمائی۔ پہلے غیر شادی شدہ لڑائی کے لئے شہر بدری کی سزا نہ تھی۔ جناب عمرؓ نے یہ سزا مقرر فرمائی اور بعد میں واپس بھی لے لی۔ پہلے عربوں کے لئے غلام ہونے کی کوئی ممانعت نہ تھی۔ جناب عمرؓ نے ممانعت فرمادی۔
- (۲) نیز معاشرے کو یہ بھی حق ہے جو قوانین پہلے رائج تھے ان کو بدل دے مثلاً:

پہلے شعرا و عورت کا نام لے کر تشبیہ سے آغاز کلام کرتے تھے۔ حضرت عمرؓ نے اسے روک دیا۔

پہلے جو یہ اشعار پڑھے جاتے تھے، جناب عمرؓ نے اس سے منع کر دیا۔  
 پہلے ام ولد کی خرید و فروخت جائز تھی، جناب عمرؓ نے اسے بند کر دیا۔  
 پہلے ہر قیدی کا قیدیہ ایک دینار تھا، حضرت عمرؓ نے مختلف مالک کے لئے مختلف شرحیں مقرر فرمائیں۔  
 پہلے مفتوحہ زمینیں مجاہدوں میں تقسیم کی جاتی تھیں، جناب عمرؓ نے اسے ختم کر دیا۔  
 پہلے تین طلاقیں بیک مجلس رجبی تھیں، حضرت عمرؓ نے اسے منغلظہ قرار دیا اور بعد میں اس فیصلے کی غلطی پر شدیداً غماز فرمایا۔  
 ندامت بھی فرمایا۔

حتیٰ کہ معاشرے کو یہ بھی حق ہے کہ مصالح امت کے لئے منصوص چیزوں کو بدل دے۔ مثلاً:  
 پہلے مؤلفہ القلوب کو از روئے قرآن زکوٰۃ دی جاتی تھی، لیکن حضرت عمرؓ نے اسے بند کر دیا۔  
 پہلے گھوڑوں پر زکوٰۃ کی مانفت تھی، لیکن حضرت عمرؓ نے گھوڑوں پر بھی زکوٰۃ لگا دی۔  
 اور یہ بھی سن لیجئے کہ پہلے از روئے قرآن زن کتابیرہ سے مسلمان کا نکاح جائز تھا، لیکن حضرت عمرؓ نے اسے روک دیا، حضرت  
 حذیفہ یمانی نے دائن کی گورنری کے دوران میں ایک یہودیہ سے نکاح کر لیا۔ حضرت عمرؓ نے انہیں لکھا کہ اسے چھوڑ دو۔  
 انہوں نے پوچھا کہ کیا یہ حرام ہے؟ حضرت عمرؓ نے جواب دیا کہ میرا یہ خط زمین پر رکھنے سے پہلے اسے الگ کر دو۔ اور  
 وجہ یہ بتائی کہ: فانی اخاف ان یقتدی بک المسلمون فیختاروا فناء اهل الکتاب لجمالہن وکعبہ  
 بذلک فتنۃ للنساء المسلمین۔ یعنی مجھے یہ اندیشہ ہے کہ تمہاری پیروی میں دوسرے مسلمان بھی اہل کتاب کی  
 عورتوں سے ان کے حسن و جمال کی وجہ سے شادیاں کرنے لگیں گے اور مسلمان عورتوں کے لئے یہ بڑا فتنہ ہو جائیگا۔  
 پہلے چور کا ہاتھ کاٹنے کے لئے کئی شرائط ایسی ہیں جو پہلے نہ تھیں اور حضرت عمرؓ نے ان کو نافذ کیا۔  
 ہتم نے تو یہاں تک دیکھا ہے کہ خالص عبادات تک میں بعض ایسی چیزوں کا اضافہ ہوا ہے جو پہلے نہ تھیں؛  
 خطبہ جمعہ سے پہلے والی اذان پہلے نہ تھی۔ اور حضرت عثمان نے رائج کر دی اور وہ آج تک رائج ہے۔  
 پہلے باجماعت بیس رکعت تراویح پڑھنے کا کوئی اہتمام نہ تھا۔ مگر حضرت عمرؓ نے اسے جاری کیا اور وہ آج تک  
 جاری ہے۔

کہا جاتا ہے کہ پہلے خطبہ جمعہ نماز جمعہ کے بعد (عیدین کی طرح) ہوا کرتا تھا۔ لیکن امیر معاویہ کے دور میں یہ خطبہ  
 قبل از نماز کر دیا گیا۔ اور آج تک اسی پر عمل ہو رہا ہے۔ واللہ اعلم  
 داو پر کی تمام مثالوں کے حوالے ہمارے پاس موجود ہیں۔ اور اپنے کئی مضامین میں ان کا ذکر بھی کر چکا ہوں۔  
 آخری مثال (خطبہ جمعہ) کے متعلق مجھے یہ یاد نہیں کہ کس کتاب میں دیکھا ہے،  
 بہر حال اوپر کی مثالوں سے یہ واضح ہو گیا ہو گا کہ معاشرہ ایسے احکام بھی نافذ کر سکتا ہے جو پہلے موجود ہی نہ



ہوں۔ ایسے قوانین بھی جاری کر سکتا ہے جو پہلے قوانین سے مختلف ہوں اور ایسی پابندیاں بھی عائد کر سکتا ہے جو پہلے ظاہر منصوحات کے خلاف لیکن دراصل ان کی اسپرٹ کے مطابق ہوں۔ یعنی مقصود مصالح امت ہو۔

اسی روشنی میں آپ تعدد ازدواج کو دیکھئے۔ تعدد ازدواج کے مطلق ابھی تک کسی نے فرض یا واجب ہونے کا دعویٰ نہیں کیا ہے۔ عائلی کشش کی رپورٹ پر تمام جرح کرنے والوں نے اسے صرف مباح اور جائز ہی قرار دیا ہے۔ ان کا کہنا یہ ہے کہ ایک جائز چیز پر پابندی لگانے والے تم کون ہوتے ہو؟ سوال یہ ہے کہ ایک مباح چیز پر کوئی پابندی لگانا بھی جائز ہے یا نہیں؟ اگر یہ ناجائز ہے تو اس کی کیا دلیل ہے؟ اور اوپر کی مثالیں اس کے متعلق کیا فتوے دیتی ہیں؟ لحد اگر یہ پابندی جائز ہے تو اس پر اتنا شور و غل کیوں؟ امام غزالی تو یہاں تک لکھتے ہیں کہ:

جميع المحرمات مباح بالنسبة لوالد (الدين يشرح) تمام حرام چیزیں بھی بوقت ضرورت مباح ہو جاتی ہیں۔

تو کیا مصالح امت کے لئے صرف مباحات پر پابندیاں لگانے کا معاشرے کو کوئی حق نہیں؟ اور جس فعل پر خود قرآن پابندیاں عائد کر دیا ہو ان ہی پابندیوں کو بروئے کار لانے کے لئے معاشرہ کوئی قانون نافذ نہیں کر سکتا؟ ہمارے نزدیک معاشرے کا یہ حق ایک ایسا مسلم حق ہے کہ اس پر کسی قسم کی بحث ہی غلط ہے۔ بحث صرف اس پر کی جاسکتی ہے کہ ان تجاویز میں مصالح امت ہیں یا نہیں؟ ان میں شر غالب ہے یا خیر؟ تعدد ازدواج کی شرائط پوری کی جاتی ہیں یا نہیں؟ ان باتوں کی تسکین ضروری ہو تو ہم خدمت کے لئے حاضر ہیں۔

پھر ایک عجیب تماشا یہ ہے کہ بعض حضرات تعدد ازدواج کو سنت بھی قرار دیتے ہیں اور تعدد ازدواج پر پابندیاں لگانے کو سنت کی مخالفت بتاتے ہیں۔ گویا یہ لوگ سنت کا سب سے بڑا مخالف سیدنا عمر کو سمجھتے ہیں جنہوں نے ایک نہیں بیسیوں احکام ایسے نافذ فرمائے جو عہد نبوت میں سرے سے موجود ہی نہ تھے یا بالکل مختلف تھے۔ انہیں کون سمجھائے کہ سنت کا صحیح مفہوم کیا ہے؟ جن لوگوں کے نزدیک لامحدود جاگیر داری عین اسلام ہو، لامحدود لونڈیوں کو بلا نکاح مصرف میں لانا عین دین ہو، اور کئی طرح کی ناکفہ بہ حرکات عین تقویٰ ہوں ان کو اگر سنت کا مفہوم سمجھنے میں دشواری ہو تو کوئی تعجب کی بات نہیں۔

اگر مثنی وثلث وربع سے چار نکاح کرنے کی اجازت نکلتی ہے اور یہ تعدد سنت ہے تو ذرا اور آگے بھی قدم بڑھائیے۔ چار کی تحدید بھی کیوں ہو جبکہ یہ کوئی اجماعی مسئلہ نہیں؟ امام شوکانی اور ان کے بہت سے ہم نواؤں تک بیک وقت نکاح کو جائز سمجھتے ہیں (اور ایک فرقہ تو بلا حصر تعداد کا بھی قائل ہے) شوکانی کی عبارت ذرا ملاحظہ فرمائیے:

كيف يصح إجماع خالفته الظاهرية وابن الصباغ  
والعمراني والقاسم بن إبراهيم بن محمد بن أبي  
جاعة من الشيعة وثلة من محقق المتأخرين

(چار سے زیادہ ذکر کرنے کے مطلق اجماع کا دعویٰ کیونکر صحیح ہو سکتا ہے جبکہ ظاہریہ، ابن الصباغ، عمرانی، قاسم بن ابراہیم بن محمد بن ابی جاعة کے خلاف شیعوں کا جماعت اور متاخر معقین کا ایک گروہ سب ہی اس اجماع کے خلاف

میں اور قرآن بھی اس کے خلاف ہے جیسا کہ ہم (شوکانی) بیان کر چکے ہیں۔  
اور خود فعل نبوی بھی اس کے خلاف ہے۔ (کیونکہ حضور نے بیک وقت  
چار سے زیادہ رکھیں)

وخالفة ايضا القرآن الكريم لما بيناه وخالفة  
ايضا فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم.  
(دبل النعام)

نیز امام شوکانی لکھتے ہیں،

• مثنی وثلاث وربع سے زائد از چہار اور پانچویں بیوی کی حرکت کی دلیل  
لاننا درست نہیں۔

اصلا استدلال علی تحریم الحامسة وعدم جواز زیادة  
علی اربع بقول الله عز وجل مثنی وثلاث وربع فغير  
صحيح۔ (سبل الجوار وشرح مثنی)

نواب سید صدیق حسن خاں صاحب بھی یہی سمجھتے ہیں اور وہ اس آیت سے پانچویں کی حرمت کے قائل نہیں۔ وہ اس کی  
حرمت کے قائل سنت سے ہیں۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں :  
فلا ولی ان يستدل علی تحریم الزیادة علی الاربعة  
بالسنة لا بالقرآن۔ (فتح البیان)

اب ذرا اس سنت کو بھی ملاحظہ فرمائیجئے۔ کہ اس کے متعلق ابن عبد البر اور شوکانی کیا فرماتے ہیں کہ :  
اما حدیث امویة لعیان لما اسلمت تحتہ عشر  
نسوة بان یختار منهن اربعاً ویفارق  
بما شریک کما اخرجہ الترمذی ومن ما جہ وبن  
حبان فهو ان کان له طرق فقد قال بن  
عبد البر کلها معلولة واعلة غیره من الحفاظ  
بعلل اخری۔ (دبل النعام)

یہ تمام عباراتیں نواب صدیق خاں کی مطالب ظفر الملاحی بسایجب فی القضاء علی القاضی میں موجود ہیں۔  
تو گویا زائد از چہار کی ممانعت قرآن میں نہیں اور سنت نبوی بھی — جو سنت صحابہ پر بہر حال مقدم ہے —  
زائد از چہار ازواج کرنا ہے۔ بلکہ خود صحابہ کو چار سے زیادہ کرنے کی ممانعت کی روایات بھی صحیح نہیں۔ لہذا اب ہمارے  
علماء کو صرف تعدد ازواج پر پابندی لگانے ہی کی مخالفت نہیں کرنی چاہئے۔ بلکہ چار سے زیادہ پر پابندی لگائی  
جائے تو اس کی بھی مخالفت کرنی چاہئے۔ جو مصالح امت چار سے وابستہ ہو سکتی ہیں وہ تو بلکہ اس سے بھی زیادہ  
سے وابستہ کی جاسکتی ہیں۔

ہمارے نزدیک شوکانی کا نظریہ غلط نہیں۔ مگر بات صرف اتنی ہے کہ کون کتنی بیویاں کرے۔ اس کا فیصلہ

اپنے عصری تقاضوں کے مطابق معاشرہ کرے گا۔ زیادہ یا کم کا فیصلہ معاشرے کا کام ہے۔ جیسے حالات پیش آئیں گے ویسا وہ فیصلہ کرے گا اور وہ عین مطابق سنت ہوگا۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ نمایندگان معاشرہ کو مصالح امت، اخلاص نیت، بے غرضی اور عدل کو پیش نظر رکھنا ہو گا نہ کہ مغربی یا ملاتی اثرات کو۔

ہمیں یہ دیکھ کر افسوس ہوا کہ میرج کمیشن کی رپورٹ کی تائید میں بھی اور تردید میں بھی بیشتر و اکثر ایسی باتیں جن میں استدلال سے زیادہ جذبات کو بھڑکانے کی کوشش کی گئی ہے۔ رپورٹ میں کچھ گوشے ایسے بھی ہونگے جہاں اختلاف کی گنجائش ہو اور استدلالی پہلو کسی قدر کمزور ہو لیکن کوئی تجویز ایسی نہیں پیش کی گئی ہے جس کی دلیل میں قرآن، حدیث اور فقہ کو نہ پیش کیا گیا ہو۔ یہ سب کچھ دیکھتے ہوئے یہ شور مچانا کہ اسلام کو لپٹ کر الگ رکھ دیا گیا ہے اور اس کے مرتب کرنے والوں نے ناقض قرآن بھی نہیں پڑھا ہے۔ وغیرہ وغیرہ صرف جذباتی باتیں ہیں کسی کے متعلق اس قسم کا سوئے ظن نہ ہونا چاہئے اور نہ اپنے متعلق یہ غلط فہمی ہونی چاہئے کہ اسلام اور فہم اسلام صرف ہمارے نام الاٹ ہو چکا ہے۔ ہم ان معترضین سے درخواست کریں گے کہ وہ ازدواجی زندگی کے متعلق ہم قانونی تجاویز کو ایک نظر دیکھ جائیں۔ یہ کتابچہ عالمی کمیشن کی رپورٹ سے ایک سال پہلے ادارہ ثقافت اسلامیہ سے شائع ہو چکا ہے۔ اور بعد میں شائع ہونے والی رپورٹ کی بہت سی باتوں پر طبی انداز سے بحث کی گئی ہے۔ رپورٹ کی تنقید کے وقت جذباتی باتوں میں وقت ضائع کرنے کی بجائے صرف یہ لکھنا چاہئے کہ اس میں غلط بات غلط ہے اور اس کی دلیل یہ ہے۔ یا اس میں غلط تجویز کی جو غلط دلیل کتاب و سنت و فقہ سے دی گئی ہے وہ ان وجوہ سے کمزور ہے۔

ہم نے تو ابھی صرف تعداد ازدواج کے متعلق خیال ظاہر کیا ہے۔ باقی چیزوں کے متعلق انشاء اللہ آئندہ لکھا جائیگا

## اسلام اور مسئلہ زمین

مصنفہ پرنسپل محمود احمد صاحب

قیمت ۳ روپے ۸

## ریاض السنن

مصنفہ مولانا سید محمد جعفر شاہ پھلوادی ندوی

قیمت آٹھ روپے

سکرٹری ادارہ ثقافت اسلامیہ - ۲ کلب روڈ - لاہور

## اسلام اور موسیقی

مصنفہ مولانا محمد جعفر شاہ پھلوادی

قیمت تین روپے ۴

## اسلام اور رواداری

مصنفہ مولانا رئیس احمد جعفری

قیمت ۶ روپے

جناب قاضی ظہور الحسن ناظم سیوہاری

## مصاحفِ قرونِ ثلاثہ

حضور اکرم رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ سب سے بہتر میرا زمانہ ہے۔ پھر اس کے بعد کا۔ پھر اس کے بعد کا۔ گویا یہ تین زمانے ہیں جن کو اصطلاح اسلام میں قرونِ ثلاثہ کہا جاتا ہے۔ ان تین زمانوں کی تفصیل اس طرح ہے۔ قرنِ اول عہدِ رسالت و عہدِ صحابہ ثلاثہ ہجری تک۔ قرنِ دوم عہدِ تابعین ثلاثہ ہجری تک۔ قرنِ سوم عہدِ تبع تابعین ثلاثہ تک۔ لیکن حضرت شیخ عبدالحق محدث دہلوی المتوفی ۵۶۲ھ نے قرنِ ثالث کو ۲۶۷ تک وسعت دی ہے۔ ذیل میں ہم اسی دور کے مرقومہ مصاحف پر روشنی ڈالیں گے۔

حضور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو سب سے پہلی وحی ۱۲ رمضان المبارک روزِ دو شنبہ مطابق ۲۸ جولائی ۶۱۰ھ ہوئی۔ اس سال کو ہم سالِ نبوی کہتے ہیں۔ اس وحی میں تبلیغ کا حکم نہ تھا۔ ڈھائی برس کے بعد یعنی بروزِ دو شنبہ ربیع الاول ثلاثہ نبوی کو دوسری وحی نازل ہوئی۔ اس میں تبلیغ کا حکم تھا۔ آپ نے تبلیغ شروع کی حضرت ام المؤمنین خدیجہ رضی اللہ عنہا اسی دن مشرف باسلام ہوئیں۔ اگلے روز یعنی سہ شنبہ کو حضرت علی، حضرت زید بن حارثہ، حضرت ابو بکر مسلمان ہوئے۔ پنج شنبہ کو حضرت خالد بن سعید ایمان لائے۔ اس وقت تک چند آیات سورہ علق کی اور چند آیات سورہ مدثر کی نازل ہوئی تھیں۔ اسی دن سے حضور نے کتابِ وحی کا آغاز کر دیا۔ چنانچہ ام خالد بنت خالد بن سعید بن ابی العاص نے کہا کہ اول بسم اللہ میرے باپ نے لکھی۔ (استیعاب جلد اول) اس کے بعد جو لوگ مشرف باسلام ہوئے تھے۔ ان میں سے کچھ لوگ اپنے لئے قرآن لکھتے تھے۔ چنانچہ حضور کی حیات میں قرآن کے متعدد دیکھے ہوئے نسخے موجود تھے حضور نے ایک جگہ قرآن کے کچھ نسخے لکھے ہوئے دیکھے تو فرمایا کہ صرف یہی کافی نہیں۔ خدا ایسے شخص کو عذاب نہ دے گا جسے قرآن یاد ہو۔ (کنز العمال) مطلب یہ ہے کہ تحریر کے بھروسہ پر قرآن کو حفظ کرنا نہ چھوڑ دینا۔ ایک سفر میں مکہ مدینہ کے درمیان ایک شخص نے حضور سے آکر عرض کیا کہ میرا قرآن کا ایک جزو دم ہو گیا ہے (کتاب المصاحف) حضور نے قرآن کو دشمنوں کے ملک میں لے جانے سے منع فرمایا دجاری کتاب الجہاد بعض جلیل القدر صحابہ نے کئی کئی بار قرآن لکھا۔ حضرت عبداللہ بن مسعود نے چار مرتبہ لکھا۔ عرب کے مشہور شاعر لہجہ بجا مسلمان ہو گئے۔ تو قرآن نویسی کا شغل اختیار کیا۔ خدا جانے عمر میں کتنے قرآن لکھے ہونگے۔ (جمہرۃ العرب) نا بیعتہ الطغافوی صحابی بھی قرآن ہی لکھا کرتے تھے۔ (استیعاب قسم دوم حصہ اول) امہات المؤمنین ام سلمہ رضی اللہ عنہا نے قرآن لکھا ہے۔ (کنز العمال) حضرت عائشہ نے اپنے آزاد کردہ غلام ابویونس سے قرآن لکھایا۔ (ترمذی) عمر بن رافع نے

حضرت حفصہ کے لئے قرآن لکھا۔ (تیسرا اصول) مختلف کتب حدیث و تاریخ میں شاہیر میں سے انتہی صحابہ کے قرآن صحیح کرنے اور مکمل نسخے کا ذکر ہے۔ محققین مذاہب غیر نے بھی بعد تحقیق اس امر کو تسلیم کیا ہے کہ حضور کے عہد میں بہت سے قرآن لکھے ہوئے تھے۔ ڈاکٹر راڈ ویل لکھتے ہیں کہ قرآن کے لکھے ہوئے نسخے عہد رسول میں عام طور پر زیر استعمال تھے۔ (انگریزی ترجمہ قرآن) سرولیم میور نے لکھا ہے کہ اس بات کے ماننے کے زبردست وجود موجود ہیں۔ کہ رسول کی زندگی میں متفرق طور پر قرآن کے لکھے ہوئے نسخے صحابہ کے پاس موجود تھے۔ اور ان نسخوں میں پورا قرآن یا تقریباً تمام قرآن لکھا ہوا موجود تھا (دی بیچ لائف آف محمد)

قرآن مجید میں بھی اس کی کتابت کے متعلق متعدد اندرونی شہادتیں موجود ہیں: قال اساطیر الاولین انکبھا فعی تملى علیہا بکمرۃ واصیلا۔ مطلب یہ ہے کہ کافر کہتے تھے کہ یہ تو پڑائے قیسے ہیں۔ جن کو نبی لکھاتا ہے اور لوگ لکھتے ہیں۔

یہ تو معلوم ہے کہ اس زمانے میں دنیا میں کہیں پریس و مطابع نہ تھے۔ صرف ہاتھ سے لکھنے کا دستور تھا۔ اور یہ بھی ایک عام قاعدہ ہے کہ جب کوئی چیز بہتر صورت میں آجاتی ہے۔ تو قدیم کی حفاظت لوگ نہیں کرتے۔ تاریخ یہ بھی گواہی دیتی ہے کہ عالم اسلام پر بڑے بڑے سخت زمانے گزرے ہیں۔ قتل عام ہوئے، گھراؤ کتب خانے، سرکاری دفاتر لوٹے گئے، جالے گئے۔ ان صورتوں میں قدیم تحریرات کا باقی رہنا مشکل تھا۔ اس لئے اس عہد کا کوئی مرقومہ نسخہ قرآن مجید کا موجود نہیں ہے۔

**مصاحف عہد خلافت اول**۔ حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کے عہد خلافت میں جو قرآن دفتر خلافت کے لئے لکھا گیا تھا اس کو مصحف اُم کہتے تھے۔ وہ تاحیات حضرت ابو بکرؓ کے پاس رہا۔ اس کے بعد حضرت عمرؓ خلیفہ ہوئے۔ تو ان کے پاس رہا۔ شہادت عمرؓ کے بعد ان کی صاحبزادی اُم المؤمنین حضرت حفصہؓ کے پاس رہا۔ ان کی وفات کے بعد مروان بن الحکم گورنر مدینہ نے یہ نسخہ لے لیا۔ جو ۳۰۰ میں ایک سفر میں اُس کے پاس سے گم ہو گیا۔

امام ابن حزم نے لکھا ہے کہ خلیفہ اول کے عہد میں کوئی شہر ایسا نہ تھا جہاں لوگوں کے پاس بکثرت قرآن نہ ہوں۔ کتاب الفصل الملل والنحل جلد دوم، اس عہد کے حسب ذیل مشہور مصاحف کا تذکرہ بخاری، نسائی، مسند امام احمد، منیل، کنز العمال، جہرۃ اللغۃ، تہذیب التہذیب، طبقات ابن سعد، فتح الباری، خلاصۃ البیان احمد جودت آفندی میں ہے۔

۱۔ مصحف عثمان بن عفان۔ ۲۔ مصحف علی بن ابی طالب۔ ۳۔ مصحف عبداللہ بن مسعود۔ ۴۔ مصحف ابی بن کعب۔ ۵۔ مصحف ابو زید۔ ۶۔ مصحف ابو الدرداء۔ ۷۔ مصحف معاذ بن جبل۔ ۸۔ مصحف زید بن ثابت۔ ۹۔ مصحف عبداللہ بن عمر۔ ۱۰۔ مصحف ابو موسیٰ شحری۔ ۱۱۔ مصحف عمرو بن العاص۔ ۱۲۔ مصحف سعد بن عبادہ۔ ۱۳۔ مصحف سالم۔ ۱۴۔ مصحف ابویوب انصاری۔ ۱۵۔ عبادہ بن الصامت۔ ۱۶۔ مصحف تنیم الداری۔ ۱۷۔ مصحف معج بن حارثہ۔ ۱۸۔ مصحف

عبداللہ بن عمرو بن العاص۔ (۱۹۵) مصحف اقبہ بن عبد اللہ بن الحارث۔ (۲۰۰) مصحف لبید بن ربیعہ (۲۱۰) مصحف عقبہ بن عامر جہنی۔ (۲۲۰) مصحف قیس بن ابی مصعب۔ (۲۳۰) مصحف سکین بن قیس۔ (۲۴۰) مصحف عمر فاروق۔ (۲۵۰) مصحف عائشہ۔ (۲۶۰) مصحف ام سلمہ۔ (۲۷۰) مصحف حفصہ۔ (۲۸۰) مصحف ام سلمہ۔ (۲۹۰) مصحف ام ورقہ بنت نوفل۔

مصحف عثمانی۔ یہ مصحف حضرت عثمان غنی نے لکھا تھا۔ آخر میں مرقوم تھا کتبہ عثمان ابن عفان۔ اسی مصحف میں آپ تفاوت فرما رہے تھے کہ حسب پیشین گوئی رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم باغیوں نے آپ کے ہاتھ پر تلوار مار دی اور خون آیت فسیکفیکم اللہ دھوا السميع العليم پر گرا۔ (فتح العزیز) حضرت عثمان کے بعد یہ خلفائے بنی امیہ کے پاس رہا۔ نافع بن نعیم نے سلاطین میں اس کی زیارت کی تھی۔ (فتح العزیز) حافظ ابو عمر نے متغ میں لکھا ہے کہ عبید بن قاسم بن سلام متوفی ۲۲۸ھ نے اس کو دیکھا تھا۔ شیخ ابن بطوطہ سیاح نے آٹھویں صدی ہجری میں بصرہ میں دیکھا تھا۔ امیر تیمور کے عہد میں (دسویں صدی ہجری) ابو بکر الشاشی نے حضرت عبداللہ کے مزار پر رکھ دیا تھا۔ جنگ عظیم (۱۹۱۴ء) کے بعد جب روس میں بالشویک حکومت قائم ہوئی تو یہ نسخہ کہیں سے بالشویک کے ہاتھ لگ گیا۔ اب ماسکویں موجود ہے۔

مصحف علی۔ ایک نسخہ مشہد میں اب تک موجود ہے۔ دوسرا نسخہ جامع ایاموفیہ قسطنطنیہ کے کتب خانہ میں تھا اس کو سلطان صلاح الدین نے خزانہ شاہی میں محفوظ کرا دیا تھا۔

تیسرا نسخہ جو حضرت علی نے عہد خلافت اقل میں باپنی یاد سے مرتب کیا تھا اس کو سترہ ہجری میں ابن الندیم نے ابی یعلیٰ حمزہ الحمینی کے پاس دیکھا تھا۔ اس نے لکھا تھا کہ چند ورق تلف ہو چکے ہیں۔ (الفہرست) چوتھا نسخہ مدینہ منورہ میں امانات مقدسہ میں تھا۔ ۱۸۱۸ء میں امانات مقدسہ کے ساتھ مدینہ سے قسطنطنیہ کو منتقل ہوا۔ وہاں اب تک موجود ہے۔ (کشاف الہدے)

پانچواں نسخہ جامع سیدنا حسین میں قاہرہ (مصر) میں ہے۔ مصحف عبداللہ بن مسعود۔ اصل نسخے کی نقل دوسری صدی ہجری میں کی گئی تھی جس نقل کو ابن الندیم نے دیکھا تھا۔ اس طرح اس کا پتہ سترہ ہجری تک اور نقل کا سترہ ہجری تک چلتا ہے۔ یہ وہ نسخہ تھا جو انہوں نے کچھ آیات بترتیب نزول لکھی تھیں۔ پھر دوسرے نسخے میں طویل سورتیں لکھیں۔ تیسرا نسخہ مکمل تھا۔ جو انہوں نے اپنے قبیلے کے لغت پر لکھا تھا۔

عہد خلافت دوم۔ اس عہد میں حضرت عمرؓ نے زید بن ثابت سے اپنے واسطے قرآن لکھایا۔ (معارف ابن قتیبہ) حضرت ابوالدرداءؓ کے پاس ایک جماعت آئی، ان کے پاس اپنے لکھے ہوئے قرآن تھے۔ ان کا یہ مقصد تھا کہ انکو زید بن ثابتؓ ابی بن کعب اور علیؓ رضی اللہ عنہم کو دکھائیں۔ (کنز العمال جلد اول) حضرت عمرؓ نے ایک شخص کے پاس باریک خط میں لکھا ہوا قرآن دیکھا۔ آپ نے اس کو ہدایت کی کہ واضح الفاظ میں لکھے۔

علامہ ابن حزم نے لکھا ہے کہ عہدِ فاروقی میں مسلمانوں کے پاس قرآن کے لکھے ہوئے نسخے ایک لاکھ سے کم تھے۔ (کتاب الفضل)  
مصر میں ایک شخص کے پاس اس عہد کا لکھا ہوا ایک جزو موجود ہے۔

عہدِ خلافت سوم حضرت عثمان نے ۳۵ ہجری میں مصحف ام، حضرت ام المومنین حفصہ کے پاس سے منگوا کر نعتِ قریش کے موافق اس کی سات نقلیں کرائیں۔ ان میں سے ایک کو اپنے پاس رکھا۔ اسی وجہ سے اس کو مصحف الامام کہا گیا۔  
اس کے آخر میں لکھا ہوا ہے، ہذا ما اجمع علیہ جماعۃ من اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم منہم زید بن ثابت و عبد اللہ بن الزبیر و سعید بن العاص آگے اور اصحاب کے نام ہیں۔ دفع الطیب جلد اول، یہ تاحیات حضرت عثمان حضرت عثمان کے پاس رہا۔ پھر حضرت علی کے پاس رہا۔ پھر امام حسن کے پاس رہا۔ اور خلافت کے ساتھ امیر معاویہ کے سپرد ہوا۔ پھر کسی طرح اندلس چلا گیا۔ وہاں سے مراکش کے دار السلطنت قاش میں پہنچا۔ تاریخ ادیسی و تذکرۃ المصاحف، پھر کسی طرح مدینہ آگیا۔ جنگِ عظیم میں ترکی گورنر خزی پاشا اس کو دوسرے متبرکات کے ساتھ قسطنطنیہ لے گیا۔ اور وہاں اب تک موجود ہے۔ باقی چھ نقلیں اس طرح تقسیم کی گئیں:-

(۱) ایک عبداللہ بن صائب کے ہاتھ مکہ معظمہ کو بھیجی گئی۔ اس کو مصحف مکی کہتے ہیں۔ یہ نسخہ ۶۵۰ھ تک تباہ تراب میں تھا۔ محمد بن جبیر اندلسی سیاح نے ۷۵۰ھ میں مکہ میں اس کو دیکھا تھا۔ ابوالقاسم احمد نجفی متوفی ۸۵۰ھ نے بھی اس کی زیارت کی تھی۔ شیخ عبدالملک نے ۸۳۰ھ ہجری میں اس کی زیارت کی تھی۔ مولوی شبلی نعمانی نے لکھا ہے کہ انہوں نے یہ نسخہ جامع دمشق میں دیکھا تھا۔ (تہذیب الاخلاق ماہ مفر ۱۳۲۰ھ) مولوی صاحب نے غالباً ۱۳۱۰ھ میں سلطان عبدالحمید خان کے عہد میں سیاحت کی تھی مسجد میں آگ لگی تو یہ مصحف بھی جل گیا۔

(۲) ایک نسخہ مغیر بن شہاب کے ہاتھ شام کو بھیجا گیا۔ اس کو مصحف شامی کہتے ہیں۔ مورخ احمد مقری نے ۸۵۰ھ میں اس کی زیارت کی تھی۔ پھر یہ نسخہ کوفہ میں آگیا۔ وہاں سے سلاطین اندلس پھر سلاطین مودین پھر امراء بنی مرس کے قبضہ میں آگیا۔ اور جامع قرطبہ میں رہا۔ اہل قرطبہ نے اس کو سلطان عبدالمومن کے سپرد کر دیا۔ اس سلطان کے حکم سے ابن بشکوال نے ۱۱۰۰ھ میں قرطبہ سے دار السلطنت مراکش کو منتقل کیا۔ ۱۱۵۰ھ میں خلیفہ مقتصد علی بن مامون کے پاس تھا۔ اس سال خلیفہ مذکور نے تلسان پر فوج کشی کی۔ اور مارا گیا۔ اسی ہنگامے میں یہ مصحف گم ہو گیا تھا۔ لیکن پھر کسی طرح تلسان کے خزانہ میں پہنچ گیا۔ وہاں سے ایک تاجر اس کو خرید کر فاس لے آیا۔ جہاں یہ اب تک موجود ہے۔

(۳) ایک نسخہ عامر بن قیس کے ہاتھ بصرے کو بھیجا گیا تھا۔ اس کو مصحف بصری کہتے ہیں۔ اس کو کسی شخص سے سلطان صلاح کے وزیر نے ۸۵۰ھ میں بنیس ہزارا شرفی میں خریدا تھا۔ (الخط المقری) یہ مصحف کتب خانہ خدیوہ مصر میں موجود ہے۔

(۴) ایک نسخہ ابو عبد الرحمن اسلمی کے ہاتھ کوفہ کو بھیجا گیا تھا۔ یہ مصحف کوفی مشہور ہے۔ اور قسطنطنیہ کے کتب خانہ میں موجود ہے۔

(۵) ایک نسخہ یمن کو بھیجا گیا تھا۔ یہ کتب خانہ جامعہ ازہر مصر میں ہے۔ اس کو مصحف یمنی کہتے ہیں۔

(۶) ایک نسخہ بحرین کسی صحابی کے ہاتھ بھیجا گیا تھا۔ جو اب کتب خانہ فرانس میں ہے۔

مصحف عثمانی دوم جامع سیدنا حسین قاہرہ (مصر) میں ہے۔ مصحف عثمانی سوم کتب خانہ جامعہ دہلی میں ہے۔ مصحف عثمانی چہارم پر یہ لکھا ہوا ہے مکتبہ عثمان بن عفان۔ یہ نسخہ شامان مغلیہ کے پاس تھا۔ اس پر اکبر کی مہر لگی ہوئی ہے۔ ۱۸۴۵ء میں یہ نسخہ میجر لارنس کو ملا۔ اس نے ایسٹ انڈیا کمپنی کے کتب خانہ کو دیدیا۔ لندن میں یہ اب تک موجود ہے اس کے ۸۱ صفحات ہیں۔ فی صفحہ ۱۶ سطر ہیں۔ سورتوں کے نام ٹیڑھے خط میں لکھے ہوئے ہیں۔ اور دس آیتوں کے بعد ایک نشان ایسے حرف کی صورت میں ہے۔ جو ایک قدیم مغربی زبان کے حرف کی طرح ہے۔ دو سو آیتوں کے بعد حاشیہ پر ایک نشان ہے۔

غرض کہ حضرت عثمان کا لکھا ہوا ایک نسخہ تورسیوں کے قبضہ میں ہے جس کا ذکر آچکا ہے۔ اور ان کے عہد کا نسخہ بحرین فرانس کے کتب خانہ میں ہے اور اس کا لکھا ہوا ایک نسخہ لندن میں ہے۔

غنی روز سیاہ پر کنگال یا تماشا کن

کہ نور دیدہ اش روشن کند چشم زینارا

مصحف ابن مسعود حضرت عبداللہ بن مسعود صحابی نے حضرت عثمان کے عہد میں جو نسخہ لکھا تھا وہ کتب خانہ شیخ الاسلام مدینہ منورہ میں ہے بہتم کتب خانہ مذکور شیخ ابراہیم حمدی ۱۳۵۸ھ ہجری میں اس کو ہندوستان میں لائے تھے۔

مصحف عہد خلافت چہارم۔ حضرت علیؑ نے کئی قرآن لکھے۔ حیات رسولؐ میں بھی اور بعد وفات رسولؐ بھی۔ حضرت کا لکھا ہوا ایک نسخہ کتب خانہ جامعہ ملیہ دہلی میں ہے۔ حضرت کے رقم فرمودہ چند اوراق قرآن مجید شاہی مسجد لاہور میں ہیں۔ آپ کی لکھی ہوئی چند سورتیں امیر تمپور کے ہاتھ آگئی تھیں۔ جو کسی زمانہ میں لاہور کے کتب خانہ میں تھیں پھر پیرس کے کتب خانہ میں پہنچ گئیں۔ اب انڈیا آفس لندن کے کتب خانہ میں ہیں۔ ان کے علاوہ اور چند سورتیں حضرت کی لکھی ہوئی اسی کتب خانہ میں ہیں۔ ایک نسخہ حضرت کا مرقومہ تبرکات جامع مسجد دہلی میں ہے۔ یہ نسخہ فتح دمشق میں امیر تیمور کے ہاتھ لگا تھا۔ حبیب الرحمن خاں شروانی کے کتب خانہ میں بھی حضرت کے مرقومہ چار ورق ہیں۔ حضرت علیؑ کے خادم خالد بن سبا مشہور خوش نویس تھے ان کا لکھا ہوا ایک نسخہ علامہ ابن ندیم نے محمد بن حسین بغدادی کے کتب خانہ میں چوتھی صدی ہجری میں دیکھا تھا۔

مصحف حسنی۔ حضرت امام حسنؑ کا مرقومہ ایک نسخہ انڈیا آفس لندن کے کتب خانہ میں ہے۔ اور ایک جامع مسجد



دہلی کے تبرکات میں ہے۔ اور ایک کابل میں ہے۔ اس کے ایک ورق کا فوٹو ۱۳۱۱ھ میں مجلہ کابل میں شائع ہوا تھا۔ مصحف حسینی۔ حضرت امام حسینؑ کا اٹھا ہوا نسخہ تبرکات جامع مسجد دہلی میں ہے۔ اس عہد تک اس قدر قرآن لکھے گئے کہ ان کا اندازہ کرنا مشکل ہے۔ جنگ حنین میں جب امیر معاویہ کی فوج نے یزیدوں پر قرآن بلند کئے تھے، تو یہ تعداد میں پانسو تھے۔ جب میدان جنگ میں یہ کثرت تھی تو گھروں اور شہروں کا کیا اندازہ ہو سکتا ہے۔

خلافت راشدہ کے بعد امام زین العابدین بن امام حسین المتوفی ۶۱۱ھ کا مرقوم نسخہ کتب خانہ جامعہ ملیہ دہلی میں ہے اسی عہد کا ایک نسخہ کتب خانہ دارالعلوم دیوبند میں ہے۔

طاؤس بن کیسان تابعی متوفی ۱۱۱ھ نے ایک قوم کو دیکھا جو قرآن لکھ کر فروخت کر کے کا پیشہ کرتی تھی، (طبقات قسم

دوم۔ جلد دوم)

قرن دوم۔ اس زمانے کے مصاحف دنیا کے مختلف مقامات میں موجود ہیں جن کے متعلق میری معلومات بہت کم ہیں۔ ہندوستان ہی میں جو قدیم نسخے ہیں انہیں کی پوری نشان دہی نہیں کی جاسکتی۔ پھر دیگر ممالک کا کیا ذکر۔ امام جعفر صادق المتوفی ۱۴۱ھ کا لکھا ہوا نسخہ جامع مسجد دہلی کے تبرکات میں ہے۔ ۱۶۱ھ کا لکھا ہوا ایک نسخہ قاہرہ (مصر) میں ہے۔ دانسائی کوپیڈیا آف اسلام)

قرن سوم۔ امام علی رضا بن امام موسیٰ کاظم المتوفی ۱۸۱ھ کا مرقوم نسخہ بڑودہ کے کتب خانہ میں ہے۔ (تاریخ مصحف ص ۱۵۱) یہ نسخہ ایران میں تھا۔ کسی طرح سلاطین ہجرات کے پاس آگیا۔ احمد آباد میں خزانہ شاہی میں محفوظ رہا۔ جب مرہٹوں نے احمد آباد کو لوٹا تو یہ نسخہ بھی لوٹ میں آیا۔ اسحاق بن مراد شیبانی المتوفی ۲۱۱ھ نے جامع مسجد کوفہ کے منبر پر ایک نسخہ لکھ کر رکھ دیا تھا۔ ان کا انتقال تھا۔ فرمائشیں ہوئیں کہ نوے نسخے لکھنے پڑے۔ ان کے لکھے ہوئے نسخے بغداد اور کوفے میں موجود ہیں۔

دنیا میں صرف قرآن ہی ایسی کتاب ہے جو صاحب کتاب تک اپنی صحیح سند پہنچاتی ہے۔ اور جس کو تعلیم و تحریر دونوں کے اعتبار سے تواتر حاصل ہے۔ اس کے مرقوم نسخے عہد رسالت کے ربع اول سے آج تک کے مسلسل زمانوں کے مختلف کاتبوں کے لکھے ہوئے موجود ہیں۔ جن میں کہیں ایک حرف کا فرق نہیں ہے۔ خداوند ذوالجلال نے خود فرمادیا تھا کہ اس کتاب کی حفاظت ہمارے ذمہ ہے جس کی تصدیق چودہ صدیوں سے آج تک ہو رہی ہے۔ یہ ایک معجزہ العقول معجزہ ہے۔ اور حق تعالیٰ نے اس کو تسلیم کیا ہے۔

محمد حنیف ندوی

(افکارِ غزالی کی جھلکیاں)

# علماءِ سوء اور علماءِ آخرت میں فرق

(۲)

ان کے قول و فعل میں (۱۲) علماءِ آخرت کا یہ مطلب بھی ہے کہ ان کے قول و فعل میں آقا باقی ہو۔ اور وہ اور وہ ان لوگوں  
تطابق ہوتا ہے! میں نہ ہوں گا کہ اس آیت میں کیا گیا ہے:

کبر مقتا عند اللہ ان تقولوا مالا  
تفعلون۔ اللہ تعالیٰ کے نزدیک یہ بہت بڑے گناہ کی بات ہے کہ تم ایسی چیزوں  
کا دعویٰ کرو، جن پر خود عامل نہیں۔

اس گروہ کے بارہ میں علماءِ امت کے اقوال ہیں جن سے ان کے کردار و سیرت کے نمایاں پہلوؤں کی تشریح ہوتی  
ہے شعبی کا قول ہے :-

یطلع يوم القيامة قوم من اهل الجنة على  
قوم من اهل النار فيقولون لهم ما ادخلكم  
النار وانما ادخلنا الله الجنة بفضل تاديبكم  
وتعليمكم فيقولون اننا كنا تاهرا بالخير ولا  
نفعله ونشئ عن الشر ونفعله۔ قیامت کے روزِ جنت کے کچھ لوگ اہل جہنم کے کچھ لوگوں کو دیکھ پائیں گے  
تو ان سے پوچھیں گے کہ تم کو جہنم میں کس چیز نے ڈالا جب کہ تمہاری تعلیم اور  
تادیب کے فیصل ہم کو اللہ تعالیٰ جنت میں بلکہ عنایت فرمائی ہے۔ وہ  
کہیں گے کہ ہم لوگوں کو خیر کی تلقین کرتے تھے اور خود اس پر عمل نہیں  
کرتے تھے۔ اسی طرح لوگوں کو بُرائی سے روکتے تھے، لیکن خود اس سے  
باز نہیں رہتے تھے۔

حاکم الامم نے اسی مفہوم کو دوسرے انداز میں بیان کیا ہے :

ليس في القيامة اشد حسرة من رجل  
علم الناس علما فعملوا به ولم يعمل  
هو به ففازوا بسببه وهلك هو۔ قیامت کے دن اس شخص سے زیادہ حسرت کسی کو نہ ہوگی جس نے  
لوگوں کو علم سکھایا ہے پھر انہوں نے تو اس پر عمل کر کے کامیابی  
حاصل کر لی۔ اور وہ بے عمل رہ کر برباد ہوئے۔

بے عملی سے بات کی تاثیر جاتی رہتی ہے۔ مالک بن دینار کا قول ہے :

ان العالم اذا لم يعمل بعلمه ذلت موعظته  
عن القلوب كما ينزل القطر عن الصفا۔ ایک عالم جب اپنے علم کے مطابق عمل پیرا نہیں ہوتا۔ تو اس کی نصیحتیں  
یوں دل پر سے پھسل جاتی ہیں جیسے بارش کے قطرے چٹان پر سے۔

ابن السہاک نے قول و عمل کے تضاد کے بارہ میں کہا ہے :-

کرم من مثاکرہ باللہ ناس للہ وکرم من مخوف باللہ جری علی اللہ وکرم من مقرب الی اللہ بعید من اللہ وکرم من دافع الی اللہ قاصر من اللہ وکرم من نال کتاب اللہ منسلخ عن آیات اللہ۔

کتنے ہیں ذکر ہیں جو خدا کو بھولے ہوئے ہیں اور کتنے ہی اللہ سے ڈرنے والے ہیں جو نافرمانیوں میں اللہ پر جبری ہیں۔ کتنے ہی اللہ کے قرب کی دعوت دینے والے ہیں جو خود اللہ سے دور ہیں۔ اور کتنے ہی اس کی طرف پکارتے والے ہیں جو خود اس کے حضور سے بھاگنے والے ہیں اس طرح کتنے ہی وہ لوگ ہیں جو کتاب اللہ سے بہرہ مند ہیں لیکن اللہ کی آیتوں سے باہر ہیں۔

حضرت عمرؓ کا ارشاد ہے :

ثلاث بہن ینھدم الزمان احدھن ذلۃ العالم۔

بعد اللہ بن مسعود کا کہنا ہے :-

سیاقی علی الناس زمان تعلم فیہ عذوبۃ القلوب فلا ینتفع بالعلم یومئذ عالمہ ولا متعلمہ فتکون قلوب علمائهم مثل السباخر من ذوات الملمح یتزل علیھا قطر السماء فلا یوجد لھا عذوبۃ وذلك اذا مالت قلوب العلماء الی حب الدنیا و ایتارھا علی الآخرۃ فتند ذلک یسلبھا اللہ تعالیٰ ینابیح الحکمۃ ویطغی مصابیح الھدی من قلوبہم فیخیرک عالمہم حین تلقاھ انہ یحشی اللہ بلسانہ والفقور ظاہر فی عملہما انھما الاصلین یومئذ وما اجذب القلوب الخ۔

تین چیزیں ایسی ہیں جن سے نظام دہرا تہدام سے دوچار ہوتا ہے۔ اور ان میں سے ایک صاحب علم کی لغزش اور غلطی ہے۔

لوگوں پر ایک دور ایسا بھی آئے گا جس میں دلوں کی غدوبت کڑوا سے بدل جائے گی۔ اس دن نہ تو عالم اپنے علم سے فائدہ اٹھائے گا اور نہ متعلم ہی۔ علماء کے دل زمین شور کی طرح ہوجائیں گے کڑاں پر بارش ہوتی رہتی ہے لیکن وہ مناسب زمین نہیں پاتی۔ یہ دور اس وقت آئے گا جب علماء کے دل حب دنیا کی طرف مائل ہوجائیں گے اور یہ دنیا کو آخرت پر ترجیح دینے لگیں گے۔ اس وقت اللہ دلوں کو حکمت کے سرچشموں سے محروم کر دے گا۔ اور ہدایت کے چراغوں کو بجھا دے گا۔ اس وقت کے علماء ملاقات کے دوران میں زبانی زبانی اپنی خشیت الہی کا تذکرہ کریں گے۔ لیکن ان کے اعمال سے فسق و فجور کی بو آئے گی۔ اس زمانہ میں زبانیں کتنی شاداب اور تروتازہ ہوں گی۔ اور دل کس درجہ خشک اور مردہ !

کس طرح کے علماء کے ساتھ | کس طرح کے علماء کے ساتھ نشست و برخاست رکھنا چاہئے۔ اس کے بارہ میں آن حضرت نشست و برخاست رکھنا چاہئے | کا ارشاد ہے :

لا تجلسوا عند كل عالم الا اني عالم يدعوكم  
من خمسين الى خمسين من الشك الى اليقين  
ومن الرياء الى الاخلاص ومن الرغبة  
الى الزهد ومن الكبر الى التواضع ومن  
العداوة الى النصيحة۔

کعب کا قول ہے :

يكون في آخر الزمان علماء يزهدون  
الناس في الدنيا ولا يزهدون ويخوفون  
الناس ولا يخافون وينهون عن غشيان  
الولاة وياتونهم ويوشرون الدنيا على  
الآخرة يا كلون بالسنهم يقرّبون الأغنياء  
دون الفقراء يتغايرون على العلم كما تغايروا  
النساء على الرجال يغضب احداهم على  
جليسه اذا جالس غير اولئك الجارون  
اعداء الرحمن۔

علم کے ساتھ عمل کا ہونا ضروری ہے۔ ورنہ عند اللہ اس پر کوئی اجر مترتب نہیں ہوتا۔  
حسن کا کہنا ہے :

تعلموا ما شئتم ان تعلموا فوالله لا ياجركم  
الله حتى تعلموا فان السفهاء هم متهم  
الرواية والعلماء هم متهم الرعاية۔

ہر عالم کے پاس نہ بیٹھو۔ سوا اس عالم کے جو پانچ برائیوں سے ہٹ کر  
پانچ نیکیوں کی طرف راجع ہوئے کی دعوت دے جو شک سے یقین  
کی طرف لے جائے۔ ریاء سے اخلاص کی طرف لوٹے۔ رغبت دنیا کو  
چھوڑ کر زہد کی طرف ملحق ہو۔ کبر سے تواضع کی جانب پلٹے۔ اور عداوت  
سے منہ موڑ کر تواضع کی طرف اپنا رخ پھیرے۔

آخری زمانہ میں ایسے ایسے علماء ہوں گے۔ کہ لوگوں کو تو زہد کی تلقین  
کریں گے۔ لیکن خود ہذا اختیار نہیں کریں گے۔ اور لوگوں کو خدا تم کے خوف  
کا واسطہ دینگے۔ لیکن خود اس سے نہیں ڈریں گے۔ اسی طرح حکام کی  
صحبت سے دوسروں کو رد کریں گے۔ اور خود ان کے ہاں نہیں گئے  
دنیا کو آخرت کے مقابلہ میں ترجیح دینگے۔ زبان چلانے کی مزدوری  
کھائیں گے۔ اغنیاء کو اپنے قریب بٹھائیں گے۔ اور فقراء کو دور رکھیں گے  
علم کے مقابلہ میں اس طرح غیرت کا اظہار کریں گے جس طرح عورتیں  
مردوں کے معاملہ میں کرتی تھیں۔ اور ایک آدمی اپنے ہم جلس پر اس  
بناؤ پر خفا ہو گا کہ اس نے کسی دوسرے کو کیوں اپنا دوست بنایا ہے  
یہ لوگ جیسا رہے ہیں۔ جو زمین کے کھلے دشمن ہیں۔

جو چاہو پڑھو۔ بخدا اللہ تم اس وقت تک اجر عطا کرنے والا نہیں،  
جب تک اس پر عمل نہ کرو۔ یاد رکھو سفہاء کا بڑے سے بڑا نصیب لعین  
روایت ہے۔ لیکن صاحب علم لوگ روایت سے زیادہ رعایت دینے  
اس پر عمل کی نگرانی، کو ترجیح دیتے ہیں۔

عبداللہ بن مسعود نے علم و عمل کے تفاوت کو ان الفاظ میں بیان فرمایا ہے :

قرآن اس لئے اُترتا تھا تاکہ اس پر عمل کیا جائے مگر تم نے اس کے پڑھنے  
پر اصرار کیا ہی کو عمل تصور کر لیا ہے۔ ایک دور ایسا آئے گا جب کہ لوگ  
قرآن کی تحسین ہی کو اپنا مشغلہ ٹھہرائیں گے۔ یہ تم میں کے اچھے اور بہتر

انزل القرآن ليعمل به فاتخذتم دراسته  
عملا وسميتم قوم يتقفون له مثل القنات  
ليسوا بخياركم فالعالم الذي لا يعمل كالمريض

الذي يصف الداء والجامع الذي يصف  
لذا ان الاطعمة ولا يجدها

نہیں۔ ایسا عالم جو عمل نہیں کرتا، ایسے مریض کی طرح ہے جو دوا کی تعریف کرتا ہے۔ اور ایسے بھوکے کی طرح ہے جو لذت کھانوں کو سراہتا ہے، مگر دوا اور کھانا اسے میسر نہیں۔

علماءِ حق انہیں علوم کی طرف متوجہ رہتے ہیں جو عقیدے میں کام آئیں گے۔ علماءِ آخرت اس خصوصیت میں بھی علماءِ دنیا سے ممتاز ہوتے ہیں۔ کہ وہ انہیں علوم کی طرف متوجہ رہتے ہیں جو عقیدے میں مفید ہیں۔ اور علامات پر اُکسانے اور آمادہ کرنے والے ہیں۔ اور قیل و قال اور بحث و جدل کے فنون سے معتبہ رہتے ہیں۔ کیونکہ ان میں جھگڑا اور اختلاف کی فراوانی تو ہے۔ لیکن نفع اور فائدہ کم ہے۔ جو شخص علم

اور اعمال کو چھوڑ کر علم الجہدال کی طرف ملتفت ہوتا ہے۔ اس کی مثال ایسے مریض کی سی ہے۔ کہ جس کو مختلف و متعدد امراض نے گھیر رکھا ہے۔ اور جن اتفاق سے اس کو ایسا طبیب عاذق مل جائے جو اس کے جملہ امراض کو دور کر سکتا ہو۔ مرض کی پیچیدگی اور نزاکت کا یہ عالم ہو کہ اگر فوراً علاج شروع نہ کر دیا جائے تو بیماری کے اور بڑھنے کا اندیشہ لاحق ہو لیکن یہ بے وقوف بجائے اس کے کہ بلاتاخیر دوا اور اس پر پرہیز شروع کر دے۔ اس طبیب سے ادویہ کی خصوصیات پر بحث کرنے لگے۔ غرائب طب کا کھوج لگانے لگے اور دقیق و مشکل مسائل کی گتھیوں کو سلجھانے کے درپے ہو جائے اس کی بیوقوفی کا کیا ٹھکانہ ہے؟ ایسے ہی شخص کے بارہ میں جو ضروری اور بنیادی چیزوں کو چھوڑ کر غیر ضروری چیزوں کی طرف پھٹتا ہے۔ آنحضرتؐ کی اس حدیث میں رہنمائی ہے جس میں کہ اسی انداز کے ایک شخص کا قصہ مذکور ہے:-

ان رجلا جاء رسول الله صلى الله عليه وسلم  
فقال علمني مو غرائب العلم فقال له ما صنعت  
في العلم فقال ما راى العلم قال صلى الله عليه وسلم هل  
عرفت الرب تعالى قال نعم قال فما صنعت في  
حقه قال ما شاء الله فقال صلى الله عليه وسلم  
هل عرفت الموت قال نعم قال فما اعدت  
له قال ما شاء الله قال صلى الله عليه وسلم  
اذهب فاحكم ما هناك ثم تعالى لعالمك  
من غرائب العلم.

ایک آدمی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا اور کہنے لگا حضور! مجھے غرائبِ علم بہرہ مند کیجئے۔ آپ نے فرمایا۔ پہلے یہ بتاؤ کہ تم نے اس علم کے متعلق کیا کیا ہے؟ اس نے پوچھا اس علم کیا ہے؟ آپ نے پوچھا رقبۂ کالی کو پہچانتے ہو۔ اس نے کہا کیوں نہیں؟ آنحضرت نے فرمایا پھر تم نے اس کا کیا کچھ بنایا اس کے حق میں۔ جواب میں اس نے کیا۔ جتنا کچھ اللہ تعالیٰ کو منظور ہوا۔ آپ نے دریافت فرمایا۔ موت کو پہچانتے ہو۔ اس نے کہا۔ کیوں نہیں۔ آپ نے فرمایا پھر اس کیلئے کیا کیا تم تیار ہی کی ہے۔ اس نے کہا۔ بس یونہی سی۔ آپ نے فرمایا جاؤ پہلے ان چیزوں میں مچکلی حاصل کرو۔ پھر آتا تو تمہیں غرائبِ علم کی تعلیم دی جائے گی۔

تینتیس برس میں صرف آٹھ ہی باتیں سیکھیں جو | ایک عالم کو کن علوم اور معارف کی طرف متوجہ ہونا چاہئے۔ اس کو شفیق  
علم و عرفان کا عطر میں حاتم الامم کا بہترین تجزیہ | یعنی اور اس کے شاگرد رشید حاتم الامم کی زبانی سنئے ایک دن

استاد نے شاگرد سے پوچھا:

تم کتنی مدت میرے ہاں رہے؟  
تینتیس برس کامل۔

اس طویل عرصے میں کیا حاصل کیا؟  
صرف آٹھ مسائل۔

آنا للہ میں نے ایک عمر تمہارے ساتھ کھائی۔ اور تم نے مجھ سے آٹھ ہی مسئلے سیکھے۔  
میں جھوٹ نہیں کہتا آپ کی زندگی اور صحبت سے ان آٹھ نتائج و مسائل تک رسائی ہو پائی ہے۔  
وہ آٹھ مسائل کیا ہیں۔ میں بھی تو سنوں۔  
سنئے۔

پہلی بات۔ میں نے دیکھا کہ یہاں ہر شخص کسی نہ کسی محبوب پر دل سے فریفتہ ہے۔ لیکن اس محبت کا انجام یہ ہوتا ہے کہ جہاں چاہئے  
والا قبر میں آسودہ ہوا۔ محبوب نے اس کو چھوڑ دیا۔ اس پر میں نے یہ فیصلہ کیا کہ نیکیوں کو اپنا معشوق ٹھہرائوں گا۔ تاکہ جب  
میں مروتوں تو یہ آخر تک میرے ساتھ رہیں۔ اور قبر تک رفاقت کا حق ادا کریں۔ یہ ایک مسئلہ ہوا۔  
دوسری بات۔ میں نے اس آیت پر غور کیا:

و اما من خاف مقام ربه ونهى النفس  
عن الهوى فان الجنة هي المأوى۔  
اور جو اپنے رب کے سامنے پیش ہونے سے ڈرا اور جس نے نفس کو خواہشات  
سے روکا۔ تو جنت ہی اس کا ٹھکانہ ہے۔

تو معلوم ہوا کہ اصل مقصود اللہ تعالیٰ کی ذات ہے۔ تب خواہشات کا ڈٹ کر مقابلہ کیا۔ یہاں تک کہ دل طاعات الہیہ پر  
مطمئن ہو گیا۔ یہ دوسرا مسئلہ ہوا۔

تیسرا مسئلہ۔ میں نے دنیا کے ساز و سامان کا اس نقطہ نظر سے جائزہ لیا ہے۔ کہ یہاں جو کچھ بھی ہے۔ اس کی بہر آئینہ کچھ مقدار  
اور قیمت ہے۔ پھر اس حقیقت پر نظر پڑی۔

ما عندكم ينقذكم وما عند الله  
باق۔  
تمہارے ہاں جو کچھ بھی ہے ختم ہونے والا ہے۔ اور جو اللہ تعالیٰ کے پاس ہے  
وہ باقی رہنے والا ہے۔

اس سے میں اس نتیجہ پر پہنچا کہ ان تمام اشیاء کی قدر و قیمت کو برقرار رکھنے کا ایک ہی طریق ہے۔ کہ ان کا نسخ اللہ تم کی طرف  
پھیر دیا جائے۔

یہ تیسرا مسئلہ ہے جو میں نے سیکھا۔

چوتھا نکتہ۔ میں نے اس بات پر بھی غور کیا کہ لوگ شرف و مجد کے کن کن معیاروں کو فکر و نظر کے سامنے رکھتے ہیں۔ میں نے

دیکھا کہ کوئی تو مال کی فراوانی پر نازاں ہے۔ اور کسی کو حسب و نسب کی بزرگی پر گھمنڈ ہے۔ لیکن جو اصلی معیار ہے وہ اور ہی نئی ہے ان اکرمک عند اللہ اتعالم۔ تم میں سے عند اللہ اکرم وہ ہے جو واقعی ہے اس سے میں نے یہ جانا کہ اگر بزرگی حاصل کرنا ہے۔ تو تقویٰ سے اپنے آپ کو آراستہ کرنا چاہئے۔ مال و دولت اور حسب و نسب کوئی حقیقت نہیں رکھتے۔

یہ جو تمام مسئلہ ہوا۔ اور اسی ترتیب سے دوسرے مسائل میں جو میں نے سیکھے۔

بقیہ نکات کی تفصیل۔ مثلاً میں نے جب لوگوں کی اس بیماری پر سوچ بچار کیا۔ کہ یہ آپس میں ایک دوسرے کو بُرا کیوں کہتے ہیں۔ تو اس قبیحہ پر پہنچتے ہیں مجھے کسی دشواری کا سامنا نہیں کرنا پڑا۔ کہ اس کا اصل باعث حسد ہے۔ اس نے اس بیماری سے ٹھنکارا حاصل کرنے میں لگ گیا۔

میں نے باہم مقابلہ و مجادلہ کے اسباب پر غور کیا۔ تو معلوم ہوا کہ معاملہ رزق و مال کا ہے۔ اور شیطان ان کو ایک دوسرے کے خلاف ازراہ عداوت اکساتا ہے۔

ان الشیطان لکم عدوّ و فاتخذوا عدوّاً۔ شیطان تمہارا دشمن ہے۔ لہذا اسے اپنا دشمن ہی ٹھہراؤ۔

میں نے اس نصیحت پر عمل کیا۔ اور شیطان کی انگشت سے محنت رہ گئی۔

یہ حقیقت بھی میرے سامنے آئی کہ یہاں کا ایک ایک فرد روٹی کے ایک ٹکڑے اور بھومے کے لئے نفس کی کن کن ذلتوں کو کس کس طرح برداشت کر رہا ہے۔ حتیٰ کہ حرام تک کے ارتکاب تک میں کوئی باک محسوس نہیں کرتا۔ میں نے جب اس آیت نظر ڈالی۔ و ما من دابة فی الارض الا علی اللہ اور زمین پر کوئی چلتے پھرنے والا ایسا نہیں۔ جس کی روزی اللہ تو کے رزق تھا۔ ذمہ نہ ہو۔

تو مجھ کو اس طرف سے کیسوٹی ہوئی۔ کیونکہ میں بھی تاخیر نہیں چلتے پھرنے والوں میں سے ایک ہوں۔ جن کی روزی کی ذمہ داری اللہ نے اٹھا رکھی ہے۔ میں نے حصولِ رزق کے جنون کو چھوڑا۔ اور عبادات میں مشغول ہو گیا۔

اسی طرح انسان کی اس کمزوری پر میں نے غور کیا کہ ان میں ہر ایک فرد کسی نہ کسی مخلوق و فانی پر تکیہ کئے ہوئے ہے۔ کسی کو اپنے مال تجارت پر تکیہ ہے۔ کسی کو اپنی مناعی پر بھروسہ ہے۔ اور کوئی صحت بدنی پر سہارا کئے بیٹھا ہے۔ میں نے سوچا یہ سارے سہارے غلط ہیں۔ کیوں نہ اسلام ہی پر بھروسہ کیا جائے۔

ومن یتوکل علی اللہ فہو حسبہ۔ اور جس نے اللہ تعالیٰ پر توکل کیا۔ وہ جان لے کہ وہ اس کے لئے کافی ہے۔

حائم نے مسائل کی جب یہ تفصیل سنی تو کہا کہ واقعی تمہیں اللہ تعالیٰ نے ان میح باتوں کے فہم کی توفیق عطا کی ہے۔ میں نے ان تمام علوم و معارف پر غور کیا ہے جو تورات و انجیل اور زبور و قرآن میں موجود ہیں۔ اور یہ دیکھا ہے کہ یہی آٹھ مسائل وہ کمزور و مجبور ہیں۔ کہ پورا دین جن کے گرد گھومتا ہے۔

علماءِ آخرت دنیا کے مخلوط و تکلفات سے (۵) ان دونوں گروہوں میں ایک امتیاز یہ ہے کہ علماءِ آخرت کے مخلوط و تکلفات بعدِ کفایت ہی بہرہ مند ہوتے ہیں، میں سے بعدِ کفایت ہی بہرہ مند ہوئے ہیں۔ ان کے کھانے پینے اور رہنے پہننے کا حاتمِ الاصلہ کے اس سلسلہ میں طنزِیات معیارِ متوسط درجے کا ہوتا ہے۔ ان کی ہمیشہ یہ کوشش رہتی ہے کہ سلف کی اقتدا میں زندگی کے اقل قلیل ہی پر قناعت کریں۔ کیونکہ یہ لوگ اس نکتہ سے واقف ہوتے ہیں کہ جس نسبت سے ان کا میلان دنیا کی طرف سے کم ہو گا اسی نسبت سے یہ آخرت و عقبی کی طرف بڑھ پائیں گے۔ اسی انداز سے اس کے رتبہ و درجہ میں بلندی و رفعت آئے گی۔ اس سلسلہ میں حاتمِ الاصلہ کا قول عمدہ شہادت ہے۔ اس سے معلوم ہو سکتا ہے کہ علماءِ آخرت دنیا کو کیا سمجھتے ہیں؛ اور ان کے نزدیک دنیا کے مفرجات کی کیا حقیقت ہے؛ ابو عبد اللہ الخواص جو ان کے شاگرد ہیں کہتے ہیں کہ ایک مرتبہ تین سو بیس آدمیوں کا ایک قافلہ حج کی نیت سے روانہ ہوا۔ ان کے پاس سوا صوف کے جتوں کے جو یہ پہنے ہوئے تھے اور کچھ نہ تھا۔ اس بے سرو سامانی کے ساتھ یہ گروہ رے میں ایک متقف تاجر کے ہاں ٹھہرا۔ جو مساکین اور درویشوں سے بڑی محبت رکھتا تھا۔ اس نے ان کی دعوت کی جب صبح ہوئی تو اس نے حاتم سے کہا کہ مجھے تو محمد بن مقاتل کی عبادت کے لئے جاننا ہے جو رے کے قاضی اور فقیہ ہیں۔ آپ اگر مصروف ہوں۔ تو اجازت دیجئے۔ حاتم نے کہا میں اس ثواب سے کیوں محروم رہوں۔ مریض کی عبادت باعثِ فعیلت ہے۔ اور فقیہ کو ایک نظر دیکھ لینا ہی عبادت ہے۔ میں بھی تمہارے ساتھ چلوں گا۔ چنانچہ ہم سب عبادت کے لئے فقیہ رے کے مکان کی طرف روانہ ہوئے۔ کیا دیکھتے ہیں کہ ہمارے سامنے ایک بلند و بالا خوبصورت حویلی ہے۔ یہی وہ مکان تھا جہاں ہمیں جانا تھا۔ حاتم سوچنے لگا کہ کیا ایک عالم کو اس انداز کے مکان میں رہنا چاہئے جب اندر جلنے کی اجازت ملی۔ تو اور بھی تعجب ہوا۔ حویلی کیا تھی؛ وسعت و نزہت کا ایک پیکر حسین۔ دروازوں پر پردے لٹکے ہوئے۔ اور پوری پوری آرائش کا اہتمام۔ حاتم کے فکر و تردد میں اور اضافہ ہوا۔ اس سے آگے بڑھے۔ تو محمد بن مقاتل فقیہ رے کو اس عالم میں پایا کہ نہایت عمدہ فرش پر استراحت فرما ہیں۔ اور ایک غلام سر ہلنے کھڑا پنکھا بھل رہا ہے۔ تاجر سر ہلنے بیٹھ گیا۔ اور اس نے خیریت پوچھی حاتم اس اثنا میں کھڑا اس صورتِ حال کا جائزہ لیتا رہا۔ ابنِ مقاتل نے اشاروں سے کہا۔ بیٹھ جائیے۔ حاتم نے کہا۔ جی نہیں۔ اس نے کہا۔ شاید آپ کچھ دریافت کرنا چاہتے ہیں۔ حاتم نے اثبات میں جواب دیا۔ تو اس نے اجازت دی۔ حاتم نے پوچھا:

آپ نے یہ علم کی دولت کن لوگوں سے حاصل کی؟

ثقات سے۔

انہوں نے کس سے استفادہ کیا؟

صحابہ سے۔



اور صحابہ نے؟

خود رسول اللہ سے۔

اور رسول اللہ نے کس کے سامنے دامن طلب پھیلایا؟

جبریلؑ کے سامنے۔

اور جبریلؑ کا معلم کون ہے؟

اللہ تعالیٰ۔

حاتم نے کہا۔ اللہ تعالیٰ نے جبریلؑ کی طرف جو وحی بھیجی۔ اور انہوں نے آنحضرتؐ تک جس امانتِ عزیز کو پہنچایا۔ اور آنحضرتؐ کی وساطت سے جو دولت صحابہ کی طرف منتقل ہوئی۔ اور صحابہ سے ثقات۔ اور ثقات سے آپؐ تک پہنچی۔ اس میں کہیں عالی شان مکان کا تذکرہ ملتا ہے؟ جس میں یہ بالا خانے ہوں۔ اور یہ دست اور پھیلاؤ ہو۔ ابنِ مقاتل نے کہا کہ نہیں حاتم نے پوچھا کہ اگر یہ نہیں۔ تو پھر آپؐ نے ان حضرت سے کیا منسا؟

ابنِ مقاتل نے کہا۔ میں نے یہ سنا کہ آنحضرتؐ نے دنیا کے معاملہ میں زبرد اختیار کیا۔ اور اپنی توجہ کو آخرت ہی کی طرف مرکوز رکھا۔ نیز مساکین کے ساتھ محبت و الفت سے پیش آتے رہے۔ اور اس امر میں برابر گوشاں رہے۔ کہ عقبی میں ان کا ایک درجہ اور رتبہ قائم و محفوظ رہے۔

حاتم نے اس پر کہا۔ کہ جب آنحضرتؐ کی زندگی کا یہ نقشہ تھا۔ تو آپؐ نے کس کی پیروی اختیار کر رکھی ہے۔ آنحضرتؐ کی یا فرعون و نمرود کی کہ جس نے کہ پہلے پہل کچے مکافوں کی طرح ڈالی۔ اسے علماء سوء، اوجب ایک دنیا کا حریص اور جاہل یہ دیکھتا ہے کہ ایک عالم کی زندگی کا یہ ٹھاٹھ ہے۔ تو اس کے دل میں یہ خواہش چٹکیاں لیتی ہے۔ کہ میں اس سے بڑھ چڑھ کر کیوں نہ اس شرمین حقہ لوں۔ یہ کہا اور ابنِ مقاتل کے مکان سے باہر نکل آئے۔

ابنِ مقاتل کے بعد ابنِ مقاتل قاضی رہے اور حاتم کے درمیان اس گفتگو کا چرچا عوام میں بھی ہوا۔ انہوں نے کہا، کہ طنافسی سے جھڑپ

سے روانہ ہوئے ان کے ہاں پہنچے۔ تو کہا میں مجبی ہوں۔ براہِ کرم مجھے یہ بتائیے کہ وضو کیونکر کرنا چاہئے۔ جو دین کا مبداء اور اساس ہے۔ انہوں نے کہا۔ بہت اچھا۔ پانی کا برتن اٹھا لاؤ جب حاتم نے پانی کا برتن لا کر پیش کیا تو طنافسی نے وضو کرنا شروع کیا۔ تین تین مرتبہ اعضاء وضو دھوئے۔ اور کہا کہ یوں وضو کرنا چاہئے۔ یہ کہہ کر اٹھنا چاہا۔ تو حاتم نے کہا۔ جی نہیں آپ تشریف رکھیں۔ تاکہ میں آپ کے سامنے وضو کر لوں۔ حاتم نے وضو کرنا شروع کیا۔ تو ہاتھ چار مرتبہ دھوئے۔ طنافسی نے ٹوکا کہ تم اسراف کے مرتکب ہوئے ہو۔ اس نے پوچھا کیونکر؟ طنافسی نے کہا، تم نے چار مرتبہ ہاتھ جو دھوئے ہیں۔ حاتم نے کہا کہ سبحان اللہ۔ پانی کے چند قطروں کا زیاں تو آپ کو کھٹکتا ہے۔ اور آپ اسے اسراف ٹھہرتے ہیں۔

استدانت سے کام لیا جائے گا۔ تو اندیشہ ہے کہ کہیں مہانت، ریاکاری، اور مراعاتِ خلق کی بیماریاں ذرا بھریں اس نے ان میں پڑنے سے اجتناب اولیٰ اور بہتر ہے۔ کیونکہ جو دنیا میں ڈوبے گا۔ اس کی مضر توں سے اپنا دامن عمل نہیں بچا سکے گا۔ یہی مصلحت تھی جس کی بنا پر آنحضرت نے مطرز قمیض اُتار ڈالی۔ اور سونے کی انگشتی کو اثنائے خطبہ ہی میں الگ کر دیا۔ مباحات سے تعرض کی حد و کیا ہیں؟ اس کا اندازہ ان دو تاریخی خطوط سے لگائیے۔ یحییٰ بن یزید النوفلی نے امام مالک کو لکھا۔

من يحيى بن يزيد بن عبد الملك الى مالك  
بن انس اما بعد فقد بلغني انك تلبس  
الدقاق وتاكل الرقاق وتجلس على الوطئ  
تجعل على بابك حاجبا وقد جلست مجلس  
العلم وقد ضربت اليك المظي واتخذ اليك  
الناس واتخذوك اماما ورضوا بقولك  
فاتق الله تعالى يا مالك وعليك بالتواضع  
كتبت اليك بالنصيحة مني كما يا ما اطلع عليه  
غير الله سبحانه وتعالى والسلام.

امام مالک نے جواب میں رقم فرمایا:۔

من مالك بن انس الى يحيى بن يزيد سلام  
الله عليك . اما بعد فقد وصل الى كتابك  
نوقم منى موقع النصيحة والشفقة والادب  
امتعتك الله بالتقوى وجزاك بالسيعة  
خيروا واسأل الله تعالى التوفيق والاحول  
ولا قوة الا بالله العلي العظيم فاما ما  
ذكرت لي اني اكل الدقاق وليس الدقاق  
واجتنب واحبس على الموطى ففعلن نفعل  
ذلك ونستغفر الله تعالى فقد قال الله  
تعالى . قل من حرم زينة الله التي اخرج

یجی بن یزید بن عبد الملک کی طرف سے مالک بن انس کی طرف۔ اما بعد۔  
مجھے معلوم ہوا ہے۔ کہ تم باریک کپڑے پہنتے ہو۔ عمدہ تپا روٹی  
کھاتے ہو۔ فرش پر بیٹھے ہو۔ اور تمہارے دروازے پر عاجب  
رہتا ہے۔ حلال کہ تم مسند تعلیم پر فائز ہو۔ دور دراز سے لوگ چل کر  
تمہارے پاس آتے ہیں۔ اور تمہیں اپنا آنہوں نے امام ٹھہرا رکھا ہے  
اور تمہارے فتوے کو مانتے ہیں۔ مالک اللہ تعالیٰ سے ڈر۔ اور تواضع اختیار  
کر۔ میں نے یہ خط تمہیں ازراہ نصیحت و خیر سگای لکھا ہے۔  
اس کے بارہ میں بحمد اللہ سبحانہ ۔ اور میرے  
اور کسی کو علم نہیں۔ والسلام

مالک بن انس کی طرف سے یحٰییٰ بن یزید کی طرف۔ امام اجد۔ آپ کا خط ملا۔ میں آپ کی خیر سگالی۔ شفقت اور ادب سے متاثر ہوا۔ اللہ تعالیٰ آپ کو قتلے سے بہرہ مندرکے۔ اور اس خیر خواہی کا عمدہ صلہ دے۔ خدا سے نیکی کی توفیق چاہتا ہوں۔ اور نیکی کرنے اور برائی سے بچنے کی طاقت دراصل اللہ ہی کی طرف سے ہے۔ آپ نے جو ذکر کیا ہے کہ میں پتلی روٹی کھاتا ہوں۔ باریک کپڑے پہنتا ہوں۔ دروازے پر حاجب رکھتا ہوں۔ اور قرش پر بیٹھتا ہوں۔ یہ سب صحیح ہے۔ ہم اس پر عمل پیرا ہیں۔ اور اللہ تعالیٰ سے بخشش کے طالب ہیں۔ اس کا فرمان ہے کہہ دیجئے اللہ تمکی زمینوں اور رزق کی طرف کیوں کو کس نے حرام ٹھیرایا ہے۔ جو اس نے اپنے بندوں کے لئے پیدا

لیکن یہ قصر محل اور حریر و دیبا اور آرائش و تزئین میں کہیں اسراف نہیں۔

نقاد میں حاتم ہی سے کچھ لوگوں نے پوچھا کہ اے ابو عبد اللہ حسن! آپ کی زبان میں تو لگتا ہے مزید برآں آپ عجمی بھی ہیں۔ پھر یہ تاثیر آپ میں کہاں سے آئی ہے۔ کہ جو بھی آپ سے ہم کلام ہوتا ہے چپ ہو جاتا ہے۔ انہوں نے جواب میں کہا۔ مجھ میں تین خصوصیتیں ایسی ہیں جن کی وجہ سے کامیاب رہتا ہوں :-

(۱) جب میرا مخالف کسی صبح تیغ پر پہنچتا ہے۔ تو میں خوش ہوتا ہوں۔

(۲) جب وہ لغزش کا مرکب ہوتا ہے۔ تو میں غمگین ہوتا ہوں۔

(۳) اور میں کوشش کرتا ہوں کہ میری طرف سے کسی جہالت کا مظاہرہ نہ ہونے پائے۔

امام احمد بن حنبل نے یہ سنا تو فرمایا :-

سبحان اللہ! ما اعقلہ! سبحان اللہ! حاتم کس درجہ عقل مند ہے!

مدینۃ الرسول میں اونچے اور پکے انہیں کا ایک اور قصہ سنئے۔ اس سے علمائے حق کے بارہ میں جو صحیح تصور ہے اس کو مکافوں پر ان کا اعتراض سمجھنے میں مدد ملے گی۔ یہ حضرت مدینہ پنچہ۔ تو لوگوں نے ان کے استقبال میں بڑی گرم جوشی دکھائی۔ انہوں نے کمال سادگی سے پوچھا :-

یہ کون شہر ہے؟

مدینۃ الرسول ہے۔

آنحضرت کا محل کہاں ہے؟ میں وہاں نماز ادا کرنا چاہتا ہوں۔

آنحضرت کا محل یا آنحضرت کا محل کہاں تھا۔ وہ تو ایک چھوٹے سے گھر میں رہتے تھے۔ جو زمین سے بس کچھ ہی اونچا ہوگا۔ اچھا اس کا محل نہیں تھا۔ تو ان کے صحابہ کے محلات و قصور کا کوئی اتنا پتہ بتاؤ۔

ان کے بھی محل اور قصور کہاں تھے۔ وہ بھی تو ایسے ہی چھوٹے چھوٹے گھر میں رہتے تھے۔ جو زمین سے ملے ہوئے اور بچھے ہوئے تھے۔

اگر یہ بات ہے۔ تو یہ شہر جس میں اتنے اونچے اونچے مکانات اور محل موجود ہیں، فرعون کا شہر ہو تو ہو، مدینۃ الرسول ہو تو نہیں ہو سکتا۔

یہ اور اس قسم کے متعدد واقعات سلف کی زندگی میں ملیں گے جن سے معلوم ہوگا کہ وہ کس درجہ سادگی کی زندگی بسر کرتے تھے۔ اور شان و شوکت اور تعصّب و بناوٹ سے کتنے گریزاں تھے۔

مباحات سے استفادہ و تزئین اگرچہ ممنوع نہیں یہاں ایک نکتہ مجھے کا ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ مباحات سے استفادہ و تزئین مگر ان میں غلو و استقامت اختیار نہ کرنے سے اگرچہ ممنوع نہیں ہے۔ لیکن جب ایسے مباحات کے اختیار کرنے میں غلو و غفٹنہ ابھرتے ہیں دلچسپ مراسلت

عبادة والطيبات من الرزق واني لاعلم ان  
ترى ذلك خير من الدخول فيه ولا تدعنا  
من كتابك فليستنا ندك من كتابنا والسلام  
کی ہیں۔ تاہم میں جانتا ہوں کہ ان زمینوں اور عیدگوں میں پڑنے  
سے ان کو چھوڑ دینا کہیں اولیٰ ہے۔ مراسلت جاری رکھے۔ ہم بھی  
اسے جاری رکھیں گے۔

دیکھئے امام مالک نے اعتراف فرمایا ہے۔ کہ بیاعات زینت و جمال کا ترک ان کے تعرض سے بہتر ہے۔ یہ ان کی  
منصفتی ہے۔ یقیناً مالک ایسا انسان بیاعات کی حدود کی رعایت رکھ سکتا ہے۔ اور اس خطرہ سے دوچار نہیں ہو سکتا  
کہ بیاعات میں یہ غلو کہیں مکروہات پر منتج نہ ہو۔ لیکن ان کے علاوہ دوسروں کو ان سے پرہیز ہی کرنا چاہئے۔ کیونکہ  
ان میں اتنی استطاعت نہیں۔ علماء آخرت کا امتیاز خشیت الہی ہے۔ اور خشیت الہی اس سے تعبیر ہے۔ کہ انسان ان تمام  
مقامات سے دور رہے۔ جن میں تجاوز عن الحدود کا خطرہ نہاں ہے۔

(۶) علماء آخرت پر لازم ہے کہ جہاں تک ممکن ہو۔ امراء و سلاطین کے ایوانوں سے دور دور رہیں۔ اور جب تک  
بھی علیحدگی و قرار پر قائم رہ سکیں رہیں۔ نہ تو ان سے میل جول ہی رکھیں۔ اور نہ مزید تعلقات ہی استوار کریں۔ اگرچہ وہ خود  
آئیں اور اس پر آمادہ کریں۔ کیونکہ دنیا کی شادابی اور شیرینی جس پر کہ انہیں لوگوں کا قبضہ و تسلط ہے۔ دلوں کو بھائے گی۔ ان سے  
میل جول رکھنے میں یہ خطرہ بھی ہے۔ کہ کلمہ حق کی توفیق چھین جائے گی۔ کیونکہ یہ تو ظاہر ہے کہ یہ ظالم ہیں۔ اور ہر دیندار آدمی کا فرض  
ہے کہ ان کے طریقہ عمل کو برا جانے۔ اور برطان کے ظلم کے خلاف اظہار خیال کرے۔ اب اگر ایک عالم ان سے تعلقات بڑھاتا ہے۔  
تو یا تو وہ ان کے فعل و شکوہ سے متاثر ہوگا۔ اور بجائے ان کے ٹوکنے کے خود ان پر رشک کرے گا۔ اس طرح یہ دو برائیوں کا  
مترکب ہوگا۔ ایک یہ کہ اس نے اس کو حق گوئی اور علم کی جس نعمت سے نوازا رکھا ہے۔ اس کا انکار کرے گا۔ یا یہ ان ظالموں کے  
معاملہ میں مداخلت اختیار کرے گا۔ اس کے لئے یہ ممکن نہ ہوگا۔ کہ کھل کر اظہار رائے کر سکے۔ اس صورت میں اس کو خواہ مخواہ  
تکلف اور بناوٹ سے کام لینا پڑے گا۔ اور ان کی برائیوں کو سراہنا پڑے گا۔ یہی وہ چیز ہے جس کو بہتان صریح سے تعبیر  
کیا گیا ہے۔ مزید برآں امراء و سلاطین کے فطائف و انعامات کو زور و جواہر کی شکل میں قبول کرنا بھی جائز نہیں۔ لہذا ان سے  
میل جول، تعلقات رکھنا گویا تمام برائیوں کی جڑ ہے۔ اس لئے تقاضائے احتیاط یہی ہے کہ علمائے آخرت ان سے بختنب رہیں۔  
حدیث میں ہے :-

ومن اتبع الصید غفل ومن اتى السلطان  
افتتن۔  
جس نے شکار کا پیچھا کیا، غافل ہوا۔ اور جو بادشاہ کے دربار میں  
حاضر ہوا، آزمائش میں پڑا۔

یہ بھی ارشاد ہے :-

سیکون علیکم امراء تعرفون منهم و  
تتکونون فمن انکر فقد برئ ومن کر  
عنقریب تمہیں سے امراء ہوں گے۔ جن میں تم کچھ باتوں کو پاؤ گے،  
اور کچھ برائیوں کو۔ سو جس نے انکار کیا۔ بری اللہ ٹھہرا۔ اور جس نے

فقد سلم ولكن من رضى وتابع ابعده الله  
تعالى قيل اهلا نقاتلهم قال صلى الله  
عليه وسلم لا ما صلوا.

ان کو بنظر حقارت دیکھا جائے گا۔ لیکن جو راضی ہو اس کو اس نے  
ان کی پیروی بھی کی۔ اللہ تعالیٰ کی رحمت سے دور ہو گیا۔ کہا گیا کہ کیا  
رسول اللہ! کیا ہم ان سے قتال نہ کریں۔ فرمایا نہیں جب تک کہ یہ  
نماز پڑھتے رہیں۔

سفیان کا قتل ہے۔

فی جہنم وادلا یسکنہ الا القراء الزاشرین  
للملوك۔

جہنم میں ایک وادی ہے جس میں سوا ان قراء کے اور کوئی نہیں رہے گا  
جو بادشاہوں کے ساتھ ربط و ضبط رکھنے والے ہیں۔

حذیفہ کا کہنا ہے :-

ایاکم ومواقع الفتن قیل وماھی ؟ قال  
ابواب الامراء یدخل احدکم علی الامیر  
فیصلتہ بالکذب ویقول فیہ مالیس فیہ۔  
اور اے کہتے ہیں :-

دیکھو مقاماتِ فتن سے اپنا دامن بچاؤ۔ کہا گیا وہ کیا ہیں؟ کہا کہ امراء  
کے دروازے تم میں کا ایک آدمی ان کے ہاں جاتا ہے تو جھوٹ بول  
ان کی تصدیق کرتا ہے۔ اور ایسی تعریف کرتا ہے جس کا کہ ان کو حق نہیں پہنچتا

ما من شیء یغض الی اللہ تعالیٰ من عالم  
یزور ما ملأ۔

اللہ تعالیٰ کے ہاں اس سے زیادہ کوئی شے بغض نہیں کہ کوئی عالم کسی  
علاقہ کے عامل کی زیارت کے لئے جائے۔

تقریباً اسی مضمون کی یہ حدیث بھی ہے :-

وہ علماء بدترین ہیں جن کا امراء کے ہاں آنا جانا ہے۔ اور وہ امراء  
بہترین ہیں جن کا علماء کے ساتھ اٹھنا بیٹھنا ہے۔

شر العلماء الذین یاتون الامراء وخیاس  
الامراء الذین یاتون العلماء۔

(باقی - باقی)

## افکار غسزالی

افکار ابن خلدون

مصنف مولانا محمد حنیف ندوی

قیمت تین روپے ۸

مصنف مولانا محمد حنیف ندوی

قیمت ۷ روپے

مکتبہ قلعہ کا۔ سکرٹری ادارہ ثقافت اسلامیہ۔ کلب روڈ۔ لاہور۔

بشیر احمد ڈار

# کون فیوشس کا اخلاقی نظام

(نمبر ۲)

کون فیوشس کے نظام اخلاق میں سب سے بڑی نمایاں کمزوری جیسا کہ پہلے ذکر ہو چکا ہے یہ ہے کہ اس میں خدا کا کائنات اور انسان کے متعلق کوئی غیر مبہم اور واضح تصور موجود نہیں۔ وہ خدا کے وجود سے منکر نہیں لیکن اس کا صحیح تصور اس کے کلام میں کہیں نہیں ملتا جب تک یہ بنیادی تصور موجود نہ ہو تب تک کسی نظام اخلاق کا کامیابی سے چلنا ممکن نہیں۔ محض بیرونی عوامل سے لوگوں پر اخلاقی قوانین عائد کرنے سے کوئی اصلاح پایدا نہیں ہو سکتی جب تک یہ قوانین انسانی ضمیر کی گہرائیوں میں نہ اتریں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ کہیں کہیں خدا کی رضا اور خدا کے مقاصد کا ذکر اس کے ماں ملتا ہے۔ لیکن وہ اتنا غیر واضح اور بے ربط سا ہے جس سے اس کی افادیت پر بڑی زد پڑتی ہے۔ ایک دفعہ وہ چوروں کے گردہ میں گھر گیا لیکن خوش قسمتی سے وہ بچ گیا۔ اس کے شاگرد اس کے لئے بہت متفکر تھے۔ ان کے جواب میں اس نے کہا: ”کیا میں حقیقت ازلی کا منظر نہیں؟ اگر خدا چاہتا کہ حقیقت اس دنیا سے ہمیشہ کے لئے رخصت ہو جاتی تو اس نے مجھے اس کا منظر کیوں بنایا؟ یہ لوگ میرا کیا بگاڑ سکتے ہیں؟“ اس ایک مختصر سے فقرے میں خدا نے تعالیٰ کی ربوبیت اور اپنے پیغمبر ہونے کی طرف ایک مبہم سا اشارہ موجود ہے لیکن کہیں بھی ان کی تفصیلات نہیں ملتی۔ اسی طرح ایک جگہ اس کا یہ فقرہ کہ وہ شخص جس نے خدا کی ناراضگی مول لی ہو اس کے لئے دنیا میں کوئی جائے پناہ نہیں یعنی خدا کی رضا ہی ایک بلند ترین انسانی نصب العین ہے اس چیز کی غمازی کرتا ہے کہ کون فیوشس کے ذہن میں خدا اور انسان کے متعلق ایک ایسا نظریہ موجود تھا جو بعد میں اسلام نے پیش کیا۔ فرق صرف اتنا ہے کہ اسلام نے اپنے اخلاقی نظام کی تمام تر بنیاد خدا کی وحدانیت پر رکھی اور کون فیوشس نے اس طرح کے سوالات کی طرف بالکل کوئی توجہ نہ دی اور اگر کسی نے اس کے متعلق سوالات کئے بھی تو بالکل غیر واضح جوابات دے کر اس کو ٹال دیا۔

کائنات کے متعلق اس کا نظریہ صاف تھا اور ہر قسم کی رہبانی آمیزش سے پاک۔ اس کے اقوال میں زندگی اور زندگی کے مسائل کے متعلق ایک صحت مندانہ نقطہ نگاہ ملتا ہے۔ ایک دفعہ دوران سفر میں اس نے دیکھا کہ ایک گاؤں کے لوگ فصل کاٹنے کے بعد خوشی منا رہے تھے۔ کون فیوشس ان کو گاتے ناچتے دیکھ کر بہت خوش ہوا۔ لیکن چند زراعت دان خشک کو زندگی کا یہ دلچسپ پہلو پسند نہ آیا اور انہوں نے کہا کہ کیا بہتر نہ ہوتا کہ یہ لوگ خدا کا شکر یہ ادا کرتے اور اس کے آگے سر بسجود ہو جاتے؟ یہ سن کر کون فیوشس بولا:

تم بالکل غلطی پر ہو گیا تم اتنا نہیں سمجھ سکتے کہ ان لوگوں کے اس عمل میں شکر یہ اور عبادت دونوں شامل ہیں، اگرچہ ان کی شکل اس طرح رسمی نہیں جس طرح کہ تم دیکھنا چاہتے ہو، ان بے چاروں کی زندگی بے انتہا مصیبتوں اور پریشانیوں کی زندگی ہے، اور یقیناً ان کو اس ناچ رنگ کا پورا حق حاصل ہے یہ خالص انسانی اور عوامی نقطہ نگاہ تھا جو صرف عظیم تر مصلح ہی کے ذہن میں آسکتا ہے۔ متعصب اور تنگ نظر ملاؤں کی نظر اس گہرائی تک نہیں پہنچ سکتی۔ اس سے یہ حقیقت نمایاں ہو جاتی ہے کہ کون فیوشس کے نزدیک یہ کائنات بلا مقصد نہیں اور انسانی نصب العین محض اس سے فرار نہیں۔ اس کے خیال میں انسان کا وجود اور معاشرہ کی تشکیل ایک فطری امور ہیں جن کی تہ میں ارادہ اتہی کار فرما ہے۔ انہی کی اصلاح میں انسانیت کی فلاح و بہبود مضمر ہے۔

انسان کے متعلق اس کا تصور یہ تھا کہ وہ بہترین خلقت پر پیدا کیا گیا ہے اور اس کی فطرت چونکہ خدا کی فطرت پر بنائی گئی ہے اس لئے نیک ہے۔ ایک شخص نے کون فیوشس سے اس کے نظام اخلاق کے بنیادی اصول کے متعلق سوال کیا۔ اس نے جواب دیا: انسان کی فطرت خدا کی فطرت پر ہے۔ وہ عمل جو اس فطرت سے مطابقت رکھتا ہے درست ہے۔ یہی سیدھا راستہ ہے یہ الفاظ بالکل قرآنی الفاظ کی گونج ہیں اور انہی پر اسلامی اخلاق کی تمام بنیاد استوار ہوتی ہے:

فطرة الله التي فطر الناس عليها (۲: ۳۰)

اس کے برعکس عیسائی اخلاق کا دار و مدار اس اصول پر ہے کہ انسان مہبوط آدم کی وجہ سے بدی کا مجسم ہے اور اس کی فطرت میں شرارتا بیج چکے ہیں جب تک اُس کے گناہوں کا بوجھ کوئی ابن اللہ نہ اٹھائے وہ نجات کی توقع نہیں کر سکتا۔ کون فیوشس کا سارا نظام اخلاق ایسے فطری نظریہ کے خلاف ایک مسلسل جہاد تھا۔ نہ اس کی نگاہ میں یہ کائنات اور زندگی شر کا مظہر تھی جس سے بھاگنا انسان کا وظیفہ حیات ہو اور نہ اس کی فطرت مسخ شدہ ہے کہ وہ انفرادی کوششوں سے اس کی اصلاح نہ کر سکے اور اسے کسی ایسی ہستی کی ضرورت ہو جو اس کا کفارہ ادا کر سکے۔

چنانچہ کون فیوشس کے بعد اس کا نامور شاگرد مینشس اسی نظریہ کا پُر زور حامی تھا کہ پیدائش کے وقت انسان کی فطرت بالکل نیک ہوتی ہے اور یہ صرف بعد کے اثرات ہیں جو ماحول یا والدین کی تربیت کے زیر اثر انسان کو صحیح راہ سے منحرف کرنے کے ذمہ دار ہیں۔ اسی زمانہ میں ایک چینی مفکر کاؤ نے اس نظریہ کی مخالفت میں اکوازا اٹھائی۔ اس کے خیال میں انسانی فطرت نہ نیک ہے نہ بد بلکہ جس طرح پانی کے بہاؤ میں مشرق و مغرب کی تیز نہیں ہوتی اور جس طرف اُسے راہ ملے وہ نکل جاتا ہے اسی طرح انسانی اعمال بھی ماحول کے زیر اثر اپنا راستہ تلاش کر لیتے ہیں۔ نیکی اور بدی کا لیل بعد کی پیداوار ہے۔ اس کے جواب میں مینشس نے کہا کہ اس میں کوئی شک نہیں کہ پانی اپنی رفتار میں کسی سمت کا پابند نہیں لیکن نیل کی طرف بہتا اُس کی فطرت ہے۔ اور اگر اسے فراز کی طرف بہانا مقصود ہو تو اس کے لئے کوشش درکار ہوگی۔ اسی طرح نیکی کی طرف رجحان انسان کی فطرت ہے اور بدی کا راستہ اختیار کرنا ایک غیر فطری امر جو محض بیرونی حالات کے باعث نمودار ہوتا ہے۔ اسی طرح کون فیوشس کے پیروؤں کو ایک اور نظریہ کا مقابلہ بھی کرنا پڑا۔ بعض کا خیال تھا کہ کچھ انسان فطرتاً نیک ہوتے ہیں اور بعض فطرتاً بد۔ اگرچہ یہ ایک قسم کا درمیانی راستہ تھا و مختلف اور متضاد نظریوں کے

درمیان پھر بھی اگر کوئی نظریہ اخلاقی تسلیم کر لے کہ چند افراد ایسے بھی موجود ہیں جن کی فطرت میں بدی ہے تو اس سے تمام اخلاقی اصلاح اور معاشرتی بہبودی کا تصور ہی سرے سے ناپید ہو جاتا ہے۔ اس لئے کون فیوشنس کے پیروؤں نے اس نظریہ کی پر زور تردید کی۔ دنیا میں چند بزرگ ترین ہستیاں ہمیشہ رہی ہیں اور آئندہ بھی ہوں گی۔ اور دوسرے لوگ بھی ان کی تقلید سے ایسی پاک زندگی بسر کر سکتے ہیں کیونکہ نیکی کا تمام تر انحصار چند اعمال سے ہے جو ہر ایک انسان کے لئے ممکن اور آسان ہیں۔ اگر اکثریت سے ایسے کام سرزد نہیں ہوتے تو اس کی صرف یہی وجہ ہے کہ وہ اس کی طرف متوجہ نہیں ہوتے جب کوئی کبھی برا فعل سرزد ہوتا ہے تو اس کا باعث فطرتی بدی نہیں، جو بالکل ناپید ہے بلکہ بیرونی اثرات ہیں جو انسان کی فطرت صحیحہ کو مسخ کر دیتے ہیں۔ یہی وہ فطرتِ صحیحہ ہے جس کو قرآن کے الفاظ میں فطرتِ خداوندی پر بنایا گیا ہے اور جس طرف اُن حضرات کی مندرجہ ذیل حدیث اشارہ کرتی ہے کہ ہر بچہ فطرتِ صحیحہ پر پیدا ہوتا ہے یہ صرف اس کے والدین ہیں جو اسے یہودی یا نصرانی یا مجوسی بنادیتے ہیں۔

کون فیوشنس کے نظام میں عملی مثال پر بہت زور دیا گیا ہے۔ اس کا خیال تھا کہ قوم اور افراد کی اصلاح کا تمام تر انحصار کتب مقدسہ قدیم کی پیروی میں تھا اس لئے اس کے نزدیک جب تک کوئی راہنما ان اخلاقی اصولوں پر خود عمل کر کے نہ دکھائے تب تک کسی انقلاب کی توقع نہیں ہو سکتی۔ اس حیثیت سے افلاطون اور کون فیوشنس دونوں متفق تھے کہ معاشرہ بھی صحیح معنوں میں نپ ہو سکتا ہے جب اس کے حکمران حکیم ہوں۔ یعنی ایک حکیم فلسفی ہی کسی قوم کا سیاسی راہنما ہونا چاہئے۔ اگر ایسا نہ ہو گا تو معاشرہ کا خدا ہی حافظ ہو گا۔ اسی لئے اس نے اپنے زمانے میں ہر ریاست کے والی کو جس نے اس سے مشورہ طلب کیا یہی کہا کہ وہ قدیم دانش مند بادشاہوں کے عمل کی پیروی کرے اور جب کبھی اسے موقع ملا اس نے اس مقولے پر عمل کر کے اس حقیقت کو ثابت کر دیا۔ یہی اصول مندرجہ ذیل اقتباس سے واضح ہوتا ہے:

”قدما جو تمام ملک میں محروم نیکی کی تردید چاہتے تھے، انہوں نے سب سے پہلے اپنی اپنی ریاستوں کا انتظام درست کیا۔ اس کام کو اچھی طرح سرانجام دینے کے لئے انہوں نے سب سے پہلے اپنے اپنے خاندانوں کا انتظام درست کیا۔ یہ کام متناہ طور پر کرنے کے لئے انہوں نے اپنی انفرادی زندگی کو سنوارا۔ اس مقصد کے لئے انہوں نے اپنے قلب کو پاک کیا اور اس کے لئے انہوں نے اپنے خیالات اور تصورات کو صاف کیا۔ یہ کام بھی ہو سکتا ہے جب ہمارا علم وسیع ہو اور علم کی وسعت منحصر ہے اشیاء کی حقیقت و ماہیت جاننے پر۔“

چینی مفسرین کی رُومے اشیاء کی ماہیت سے مراد یہ ہے کہ وہ تمام اشیاء جو ہمارے تجربہ میں آتی ہیں ان کی فطری خصوصیات کے بنیادی اصول سے واقفیت حاصل کی جائے۔ اس کے اخلاقی نظام میں یہ بھی ایک بنیادی تصور تھا کہ جس طرح خارجی کائنات میں ایک قسم کا توازن وہم آہنگی پائی جاتی ہے اسی طرح انفرادی زندگی میں ایک ہم آہنگی و توازن ہونا چاہئے اور اسی مقصد کے حصول کے لئے اس نے اشیاء کی ماہیت معلوم کرنے پر زور دیا۔ لیکن قبضہ مسمیٰ نے علمِ عظیم کی کتاب کا وہ باب جو علم کائنات کے مطلق تھانے ہو چکا ہے۔ خیالات میں خلوص کا مطلب یہ ہے کہ انسان ایسی زندگی بسر کرے کہ مادی ہو کر اس کے لئے نیک اعمال اختیار



کرنے میں کوئی دقت محسوس نہ ہوا اور اس کے علاوہ جب وہ یہ اقدام کرے تو اس کی نیت دنیاوی یا شخصی فوائد سے بالا ہو، بعض نیکی کا تصور ہی اس کے لئے کافی دلکشی کا موجب ہو۔ لیکن قلب کی صفائی اور خیالات کی صفائی جو کون فیوشنس کے نزدیک دو مختلف منازل ہیں درحقیقت ایک ہی منزل کے دو مختلف نام ہیں، ان میں امتیاز کرنا مشکل ہے۔ لیکن قلب کی صفائی پر مناسب زور دے کر کون فیوشنس نے اپنے نظام اخلاقی کو طاقی جوہر ظاہریت اور بے جان رسوم کی پابندی سے بچا لیا۔ ایک دفعہ کسی نے اس سے سوال کیا: طریقت کیا ہے؟ اس نے جواب دیا: طریقت انسان سے دور نہیں۔ یعنی اگرچہ فرائض کی انجام دہی میں انسان کو اپنی اندرونی روحانی زندگی سے باہر اس خارجی دنیا میں کام کرنا پڑتا ہے پھر بھی ان تمام اعمال کا صحیح سرچشمہ انسان کا دل ہی ہے۔ اگر یہ دل صحیح اور آلائشوں سے پاک ہو تو پھر تمام اعمال خود بخود درست ہو جاتے ہیں۔

ایک دفعہ ایک امیر نے ایک اچھی حکومت چلانے کے متعلق کون فیوشنس سے مشورہ طلب کیا۔ اس نے جواب دیا: حکومت کرنے کا مفہوم یہ ہے کہ تمہارا قلب پاک ہو۔ اگر تم اس حالت میں لوگوں پر حکومت کر دے تو کون ہے جو تمہاری حکومت میں اخلاقی قوانین کی خلاف ورزی کرے گا؟

”لیکن سلطنت میں تو کئی چور ڈاکو ہوتے ہیں، ان کے متعلق آپ کا کیا حکم ہے؟“

”اگر آپ اپنے دل سے لاپرواہی اور مصلحت کمال پسندیدہ تو لوگ چوری چکاری بالکل ترک کر دیں گے۔ اگر تم ان کو لاپرواہی وہ یہ کام نہ کریں گے۔“

”قانون کی خلاف ورزی کرنے والوں کو قتل کرنے یا پھانسی دینے کے متعلق آپ کا کیا حکم ہے؟“

”حکومت چلانے میں آپ کو پھانسی دینے یا قتل کرنے کی کوئی ضرورت نہ ہوگی۔ اگر آپ نیکی کے کاموں پر اپنے دل کو متوجہ پائیں گے تو آپ جلد ہی ہی دیکھیں گے کہ لوگ بھی اسی طرف رجوع کر رہے ہیں۔ عوام اور حکمرانوں کا رشتہ بالکل ہوا اور گھاس کا سا ہے۔ جب ہوا چلتی ہے تو گھاس خود بخود نیچے ہو جاتی ہے۔“

”کون فیوشنس کے نظام اخلاق میں پانچ فضائل نمایاں حیثیت رکھتے ہیں:

۱۔ سب سے اول انسانی ہمدردی ہے۔ تمام معاملات میں خواہ وہ محدود خاندانی دائرہ میں ہوں یا وسیع تر معاشری دائرہ میں انسانی برادری کا تصور بنیادی محرک کے طور پر رکھنا ضروری ہے۔ ”تمام دنیا کے انسان بھائی بھائی ہیں“۔ کون فیوشنس نے مختلف موقعوں پر حالات کی مناسبت سے اس کی تشریح کی مختصر قول یہ ہے کہ انسان کو چاہئے کہ وہ سب سے محبت کرے۔ ایک دفعہ اس نے کہا کہ ہم کو چاہئے کہ ہم اپنی زندگی میں تمام لوگوں سے محبت، ہمدردی، خلوص سے سلوک کریں۔ ایک دوسرے موقع پر اس نے کہا کہ نیک انسان وہ ہے جو دوسروں کے ساتھ ویسا ہی سلوک کرے جیسا کہ وہ دوسروں سے توقع رکھتا ہے۔ اس خوبی کا سارا دار و مدار اس کی نگاہ میں ماں باپ کی فرمانبرداری اور سلوک پر ہے۔ اگر ملک کے حاکموں میں یہ جذبہ پیدا ہو جائے تو عام لوگوں میں خود بخود اس کی پرورش ہوگی۔

(۲) انصاف اور احساس فرض۔ اگر کوئی شخص اپنے ملک کی خدمت کے جذبہ سے محوم ہو تو وہ انسانیت کے درجہ سے گرا ہوا ہے حکمران کو چاہئے کہ وہ عوام پران کی استطاعت کے مطابق بوجھ ڈالے۔ اگر وہ ایسا کرے گا تو عوام خوشی سے اس کی اطاعت کریں گے اگر انصاف اور نیکی موجود نہ ہو تو اوپر کے طبقوں کے لوگ اپنی طاقت کے بل بوتے پر بغاوت پر مجبور ہونگے اور نچلے طبقوں کے لوگ ڈاکہ زنی اور لوٹ مار کی طرف مائل ہونگے۔ بغیر نیکی کے دولت اور عزت محض بے کار چیزیں ہیں۔

(۳) ظاہری صفائی و ادب۔ کون فیوشنس کی نگاہ میں محض جسمانی صفائی اور لباس کی آرائش اور دنیوی پاکیزگی کے بغیر بے کار ہے۔ اگر کوئی شخص انسانی ہمدردی سے محروم ہو تو اس کی تمام صفات ردِ اہل سے بدل جاتی ہیں۔ اس کی احتیاط بزدلی، اس کی جرأت نافرمانی اور اس کی صاف گوئی ترش روئی میں تبدیل ہو جائیں گی۔ ادب کے بغیر انسانی سیرت بے کار ہے۔ اور اگر علم بھی ہو تو وہ انسان گمراہی سے محفوظ رہتا ہے۔

(۴) حکمت و دانائی۔ سب سے اہم علم انسانوں کے متعلق علم ہے جن کے ساتھ مل کر بہنے زندگی گزارنی ہے۔ بچپن سے لے کر موت تک ہم مختلف حیثیتوں سے دوسرے انسانی افراد سے تعلقات رکھتے ہیں اور اس لئے ایک کامیاب زندگی گزارنے کے لئے اس علم کی ضرورت بدیہی ہے۔ کامیاب زندگی کا معیار کون فیوشنس کے نزدیک یہی ہے کہ ایک خاندان کے افراد حاکم و محکوم معاشرے کے مختلف افراد جو کسی نہ کسی حیثیت میں ایک دوسرے سے متعلق ہوں، اور دوست اپنے اپنے حقوق و فرائض سے پوری طرح واقف ہوں اور ان کو بوجہ و حسن ادا کرتے رہیں۔ صحیح حکمت یہی ہے کہ ہر شخص اپنے اعمال میں خدا کے قانون کی پیروی کرے اور اس کی رضا سے کسی حالت میں بھی متنہ نہ ہو۔ یہی وہ اخلاقی نصیب العین ہے جس کی بنا پر انسان اپنی زندگی میں اعتدال اور میاندہ روی کے راستے پر گامزن رہتا ہے اور ہر قسم کی افراط و تفریط سے بچا رہتا ہے۔ اسی کے متعلق آنحضرت کی ایک حدیث ہے :

إِنَّ اللَّهَ لَا يَقْبَلُ مِنْ الْعَمَلِ إِلَّا مَا كَانَ لَهُ خَالصًا وَابْتِغَىٰ بِهِ وَجْهَهُ۔  
اور جس سے صرف خدا کی رضا مقصود ہو۔

سبکی طور پر قرآن مجید میں آتا ہے کہ وہ لوگ جنہوں نے رضائے الہی سے متنہ ہو کر ان کے تمام اعمال ضائع ہو گئے۔  
ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ مَاتُوا مِمَّا اسْتَخْطَا اللَّهُ، وَكَرِهُوا  
رَضُوا أَنَّهُ فَاجِطًا أَعْمَالَهُمْ۔  
ناغوش کر دیا اس لئے ان کے اعمال ضائع ہو گئے۔

تو گویا یہی رضا جوئی انسان کے لئے معیار خیر و شر بن جاتی ہے اور اسی نصیب العین کے باعث دنیا کی زندگی میں ہر قسم کے خوف و ہراس بے چینی و اضطراب سے محفوظ ہو جاتا ہے اور اس کے قلب میں اطمینان اور سکون ہوتا ہے۔ کون فیوشنس کہتا ہے کہ جس طرح ایک مچھلی سمندر کی تہ میں جا بیٹھتی ہے۔ اسی طرح ایک نیک آدمی اپنے قلب کی گہرائیوں میں اتار کر اپنا محاسبہ کرتا ہے اور اس محاسبہ کے بعد اگر اسے کوئی ایسی چیز نظر نہیں آتی جو اس نے رضائے الہی کے خلاف کی ہو تو پھر اس کو خوف و ڈر کس چیز کا ہو؟ وہ کھانا کھاتا ہے تو سمجھ کر کھاتا نہیں، وہ گھر بنا کر رہتا ہے تو آرام کے لئے نہیں۔ اس کا ہر فعل خدا کی رضا جوئی کے لئے ہوتا ہے۔ ایسے شخص کو خوف و ہراس کی کوئی وجہ نہیں۔

اسلام میں اس رضا جوئی کا نصب العین اتنا بنیادی ہے کہ لفظ اسلام کے معنی ہی خدا کے آگے گردن بٹھا دینے کے ہیں اور اس میں خوف و ہراس کا فقدان اور اطمینان قلب کا وجود ضروری ہے۔

بَلَىٰ مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ  
رب کے پاس ہے اس کو نہ کوئی خوف ہے اور نہ کوئی رنج و ملال۔

اور دوسری طرف ارشاد ہوتا ہے:

أَلَا يَذْكُرُ اللَّهُ تَعْلِيمِ مِنَ الْقُلُوبِ  
آگاہ ہو جاؤ کہ اللہ کی یاد ہی سے دلوں کو اطمینان نصیب ہوتا ہے

اگر انسان غیر علم صحیح و غور و فکر کے نیکی کرنا چاہے تو کون فیوشس کے نزدیک نامکمل ہے اور علم کی تحصیل اگر اصلاح کے لئے نہ ہو تو بے کار ہے۔ مطالعہ بغیر فکر و تدبیر کے ایک فعل عبث ہے اور اسی طرح فکر و تدبیر بغیر مطالعہ ایک خطرات کا فعل۔ ایک دفعہ اس نے اپنے متعلق کہا کہ میں نے سارا دن غیر کھائے اور ساری رات بغیر سوئے فکر و تدبیر میں صرف کر دی لیکن نتیجہ صفر تھا۔ بہتر راستہ یہ ہے کہ مقدس کتابوں کا مطالعہ کیا جائے اور فکر و تدبیر بھی کیا جائے۔ کامیابی کا انحصار ان میں سے ایک پر نہیں بلکہ دونوں پر ہے لیکن علم و فکر کا صحیح فائدہ اس وقت ہوگا جب انسان میں ان کے مطابق عمل کرنے کی قوت اور ارادہ ہو

(۵) خلوص۔ کون فیوشس کے نزدیک یہ مفت نیکی کے لئے ایک بنیادی حیثیت رکھتی ہے۔ کیونکہ خلوص کے بغیر ہماری عالمی اور معاشرتی زندگی میں وہ ہم آہنگی و توازن پیدا نہیں ہو سکتا جس کی ہر کامیاب انسان کو ضرورت ہے۔

بعض عیسائی متفحصین نے کون فیوشس کے بعض اقوال پر اعتراضات کئے ہیں مثلاً ایک شخص نے سوال کیا: ”آپ کا اس اصول کے متعلق کیا خیال ہے کہ بُرائی کا بدلہ مہربانی سے دیا جائے؟“

”اگر اس کو مان لیا جائے تو پھر مہربانی کا بدلہ کس طرح دیا جائے گا؟ بُرائی کا بدلہ انصاف سے دوا اور مہربانی کا بدلہ مہربانی؟“ لیکن یہ کون فیوشس کے نظام اخلاق کی میاندردی اور اعتدال پسندی کا یقین ثبوت ہے۔ اس میں بدعت اور عیسائیت کی طرح حد سے زیادہ نرم مزاجی اور انکسار موجود نہیں اور نہ اس نے اس دنیا سے فرار کا سبق دیا۔ اس کے نزدیک انسان صحیح اور نیک فطرت پر پیدا ہوا ہے اور اس لئے نہ اس کے نظام میں کفارہ کا عقیدہ موجود ہے اور نہ کسی ابن اللہ کا جو تمام انسانوں کے گناہوں کا بوجھ اٹھا سکے۔ اس نے ایک دفعہ اپنے متعلق کہا تھا کہ میں تو صرف ایک انسان ہوں جو علم کی تحقیق میں کھانا کھانا باقی بھول جاتا ہے اور جو کامیابی کی خوشی میں اپنے غم کو فراموش کر دیتا ہے۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ کون فیوشس کا نظام اخلاق بہت مد تک عملی اور کارآمد ہے اور اس میں انسانی زندگی کو کامیاب بنانے کے لئے ایک عمدہ لائحہ عمل موجود ہے۔ لیکن ایمان باللہ اور ایمان بالیوم الآخر کے بغیر کوئی اخلاقی نظام ایک پائدار اور مستقل تمدن کی بنیاد نہیں بن سکتا اور یہی دو بنیادی تصورات ہیں جو کون فیوشس کے نظام اخلاق میں غیر مبہم طور پر موجود نہیں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اس کے ذہن میں خدا، حیات بعد الحیات، کارخانہ قدرت میں ایک حکمت و نظام کے تصورات موجود ہیں لیکن اس نے

کبھی ان کی پوری پوری وضاحت نہیں کی اور نہ اپنے نظام اخلاق کو ان کی مینا و پر تعمیر کرنے کی کوشش کی۔ ان کی بجائے اس نے آباؤ اجداد کی روحوں کی تعظیم پر زور دیا جو کسی حالت میں بھی ان بنیادی تصورات کا بدل نہیں ہو سکتا۔ چہن میں خود اس کے زمانے میں اور بعد میں بھی اس رسم کو اتنا اہم مانا گیا کہ اس نے ایک مشترک عبادت کی شکل اختیار کر لی۔ اور یہ روہیں دیوتاؤں کا روپ اختیار کر گئیں۔ کون فیوشس نے توان مشرکانہ رسوم کی نہ پیروی کی اور نہ ان کی تعلیم دی۔ لیکن حیات بعد الموت اور جزائے صبح تصویر کے بغیر اس قسم کے غلط طریقوں کا رواج پانا ایک یقینی امر تھا اور اسی نے چہن میں کون فیوشس کے نظام اخلاق کے ساتھ ساتھ بدھ مت کی کامیابی اس امر کی غمازی کرتی ہے کہ کون فیوشس کی کوشش پوری طرح انسان کے روحانی مقصدیات کو پورا نہیں کرتی۔

مینشس جو کون فیوشس کا مشہور شاگرد ہے اس کی وفات سے ایک سو اسی برس بعد ۳۷۰ قبل مسیح میں پیدا ہوا۔ اس کا چینی نام منگ زرا یعنی حکیم منگ ہے۔ ابھی تین برس ہی کا تھا کہ اس کے والد کا انتقال ہو گیا اور مینشس کو بڑی تنگ دستی اور غربت میں زندگی بسر کرنی پڑی۔ ان کا مکان قبرستان کے قریب تھا۔ عام بچوں کی طرح مینشس ان تمام رسوم کو گھر پر ادا کرتا جو میت کو دفن کرنے پر چہن میں مروج تھیں۔ اس پر اس کی ماں نے سوچا کہ اس ماحول میں بچے کی صحیح تربیت ممکن نہیں۔ اس نے باوجود مشکلات اور مالی پریشانی کے اپنا مکان کسی اور جگہ تبدیل کر لیا۔ اس دفعہ مینشس نے اپنے نئے ماحول کے مطابق کاروباری معاملات کی نقل شروع کی جس کو اس کی ماں نے ناپسند کیا اور پھر مکان تبدیل کر کے ایک اور جگہ رہائش اختیار کر لی۔ یہ جگہ ایک مدرسے کے قریب تھی جس کا ماحول، طریقہ تعلیم اور نصاب کون فیوشس کے نظام کے مطابق تھا۔ یہاں مینشس نے پھر تعالیٰ شروع کی۔ لیکن اس دفعہ اس کی ماں خوش تھی کیونکہ ایک ایسے طریقہ زندگی کی پیروی میں یقیناً اچھے نتائج پیدا ہونے کی توقع تھی اور ہوا بھی وہی جس کی اُمید تھی۔ چہن میں روایت ہے کہ مینشس کی والدہ صحیح معنوں میں ایک اعلیٰ سیرت و کردار کی عورت تھی۔ جس کی وجہ سے وہ بہت جلد اپنے ملک کے عظیم مفکروں اور راہنماؤں میں شمار ہونے لگا۔

جب وہ جوان ہوا تو چہن کے حالات بہت زیادہ بگڑ چکے تھے۔ خانہ جنگی نے ملک میں بے چینی اور مالی بحران پیدا کر دیا تھا کسی شخص کی زندگی محفوظ نہ تھی۔ امیر غریبوں کا خون چوس کر عیاشی کرتے تھے اور غریب فاقوں سے نڈھال ہو رہے مینشس نے کون فیوشس کے مشہور شاگردوں سے تعلیم و تربیت حاصل کی تھی۔ اور اس نے فیصلہ کیا کہ اس کے اصولوں کی ترویج کرنا ہی ملک سے وفاداری کا بہترین طریقہ ہے۔ کیونکہ اس کے خیال میں ملک کے عوام اور حکمرانوں دونوں کی نجات اسی کی پیروی میں منفر تھی۔ لیکن کون فیوشس کی تعلیم مدت سے غائب ہو چکی تھی اور کوئی اس کی طرف توجہ دلانے والا نہ تھا۔ اس کام کو مینشس نے اپنے ذمہ لیا۔ ان حالات پر تبصرہ کرتے ہوئے اس نے ایک دفعہ کہا:

”وہانا حکمران اب پیدا نہیں ہوتے، ریا ستوں اور اصولوں کے والی اپنی خواہشات کے بندے ہیں۔ علماء بے معنی اور نفو مباحث میں اپنا قیمتی وقت ضائع کرتے ہیں۔ یا لگ (ایک چینی عالم) کا مقولہ ہے کہ خود غرضی ایک بہترین لائحہ عمل ہے اور فہم

ایک دوسرے جینی عالم، کا اصول ہے کہ سب سے مساوی طور پر محبت کرو۔ گویا والدین کے ساتھ سلوک کرنا کوئی خاص باہم نہیں۔ اس کا خیال تھا کہ تمام انسانوں سے محبت کرنے کا اصول محض خوش نما الفاظ ہیں، ہم میں کوئی عملی حقیقت نہیں۔ ایسے مبہم اصول انسانی زندگی کی رہنمائی کرنے سے قاصر ہیں اور ان سے قوموں کی اخلاقی اصلاح کی توقع بالکل عبث ہے۔ جب تک افراد کے مختلف فرائض کی تفصیل و تخصیص نہ کی جائے تب تک ان سے کوئی فائدہ نہیں۔

خود غرضی کے اصول پر بحث کرتے ہوئے ایک جگہ اس نے کہا:

”ان کے باورچی خانوں میں ہر قسم کے گوشتوں کی بہتات ہے، ان کے اصطلح عمدہ اور موٹے نانے گھوڑوں سے بھر پور ہیں لیکن عوام فاقہ کشی میں مبتلا ہیں اور شہروں سے باہر ہر جگہ مرے ہوئے انسانوں کی لاشیں نظر آتی ہیں۔ اگر ان جاہل عالموں کے نظریات کا خاتمہ نہ کیا گیا انسان کی جگہ کون فیوشس کے نظام اخلاق کو زندہ نہ کیا گیا تو حقیقی محبت اور نیکی کا رواج کبھی نہیں ہو سکے گا۔ وحشی انسانوں کو کھا جائیں گے اور انسان انسان کا دشمن ہو گا۔“

مینش نے بالکل وہی طریقہ استعمال کیا اور وہی لائحہ عمل اختیار کیا جو کون فیوشس کر چکا تھا۔ لیکن تاریخ سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کے ہمعصر اس کے رویہ پر مطمئن نہ تھے اور اس پر امیروں اور بادشاہوں کی خوشامد کا اہتمام نہ کیا۔ لیکن یہ تمام اعتراضات و حقیقت نیکی اور پرہیزگاری کے ایک غلط تصور کا نتیجہ ہیں۔ وہ نیک انسان جو اپنی نیکی محض اپنے تک محدود رکھے یا صرف ان چند لوگوں کو متاثر کرے جو خود اس کے پاس چل کر آجائیں، اور جن کے آنے پر وہ چیں بہ جیسں بھی ہو، ایسے شخص کی نیکی بھی محل نظر ہوگی۔ نیکی کا یہ نظریہ رومیانی عقیدہ حیات کا نتیجہ ہے جو سرتاپا انکار حیات پر مبنی ہے جس کے خلاف کون فیوشس نے پُر زور احتجاج کیا تھا۔ کون فیوشس اور شیش کے نزدیک نیکی اور پرہیزگاری کا تقاضا یہی تھا کہ وہ اپنی قوم کے تمام افراد کو اس نصیحت سے سرفراز نہ کر دے کہ اس کے نزدیک عوام اور حکمرانوں کو آپس میں تعاون کا سبق دینا اور نیکی کے راہ پر گامزن کرنا ہی صحیح لائحہ عمل تھا۔ اگر اس راستے پر چلنے میں انسان سے کوتاہی ہو تو انسان آخر کار انسان ہے۔ زندگی کا اقرار بہر حال زندگی کے انکار سے بہتر ہے۔ اگرچہ اس طریقے سے اس سے سہو یا عدا گناہ کا ارتکاب ہوتا ہے۔

اس زمانے میں جبکہ عوامی حکومت کا تصور بھی ممکن نہ تھا اور لوگوں کی نگاہ میں بادشاہ کی ذات واجب الاحترام ہوتی تھی۔ مینش نے صاف صاف نفلوں میں اعلان کیا کہ معاشرہ میں سب سے اعلیٰ اور قابل احترام درجہ انہی عوام کو حاصل ہے جن کے آرام و آرائش کی خاطر ریاست اور اس کے سربراہ کی ضرورت ہوتی ہے۔ اگر بادشاہ یا والی ان مقاصد کو پورا کرنے سے قاصر ہو تو ان کو تخت سے ہٹانا عوام کا ایک ضروری فرض ہو جاتا ہے۔ یعنی تاریخ میں ایک مشہور واقعہ ہے کہ ایک وزیر یا اختیار نے اپنے نااہل بادشاہ کو قتل کر دیا اور عنان حکومت اپنے ہاتھ میں لے کر ملک اور قوم کی حالت کو جانفشانی سے درست کیا۔ اسی واقعہ کی طرف اشارہ کرتے ہوئے ایک ریاست کے والی نے مینش سے سوال کیا کہ کیا اس وزیر کا یہ فعل درست تھا؟ اس پر اس نے جواب دیا:

وہ شخص جو عمدہ سلوک اور نیکی کا بدلہ ظلم اور بدی سے دے قابل صد نفرن ہے جس مثال کا تم نے ذکر کیا ہے میرے خیال میں اس بادشاہ کا قتل ایک چور ڈاکو اور لٹیرے کا قتل تھا، ایک صحیح اور نیک بادشاہ کا قتل نہیں تھا۔

اسی طرح ایک دوسرے موقع پر اسی طرح کی بحث میں مینٹش نے کہا:

”فرض کیا کہ آپ کی رعایا میں سے ایک شخص نے وطن سے باہر جاتے وقت اپنی بیوی اور بچوں کو اپنے ایک دوست کے سپرد کر دیا۔ اودان کی دیکھ بھال کے متعلق تاکید کر دی۔ لیکن جب وہ واپس آیا تو اسے معلوم ہوا کہ اس کے دوست نے اپنے فرض میں کوتاہی کی ہے۔ اسی حالت میں وہ کیا کرے؟“

بادشاہ نے کہا کہ اسے ایسے دوست سے بالکل قطع تعلق کر لینا چاہئے۔

مینٹش نے پھر کہا: فرض کیجئے کہ قاضی شہر اپنے فرائض سے غافل ہو تو کیا کیا جائے؟“

بادشاہ نے کہا کہ اسے برطرف کر دیا جانا چاہئے۔

اس پر مینٹش نے فوراً کہا: فرض کیجئے کہ آپ کی سلطنت کی حدود میں ہر طرف بے انتظامی ہو، رعایا کی حالت قابلِ رحم ہو

اور کوئی شخص بھی جبین و امن سے زندگی نہ بسر کرنا ہو تو پھر؟“

بادشاہ خاموش رہا۔

اس معاملہ میں مینٹش کا نقطہ نگاہ کون فیوشس سے بالکل مختلف تھا۔ مؤخر الذکر کے مختلف اقوال میں بادشاہوں کی اصلاح حال کے لئے مختلف طریقوں کا ذکر موجود ہے۔ لیکن اگر ان کی حالت ناقابلِ اصلاح ہو تو اس کے لئے کوئی حل اس نے پیش نہیں کیا اور نہ اس کی طرف کوئی اشارہ ملتا ہے۔ لیکن مینٹش نے بار بار اس معاملہ کی طرف لوگوں اور بادشاہوں کی توجہ مبذول کرائی کہ ایسی حالت میں امیروں اور عوام کا حق ہے کہ وہ ایسے نااہل بادشاہوں کو قتل یا برطرف کر دیں۔ اس کے نزدیک ریاست کا پہلا اور اہم فرض یہ ہے کہ وہ لوگوں کی جسمانی صحت، ان کے آرام و آرائش، ان کی تعلیم کا صحیح اور اعلیٰ انتظام کرے۔ کیونکہ اسی سے قوم کی اصلاح ہو سکتی ہے۔ صحیح اخلاقی اور مذہبی اصلاح کا دار و مدار ماحتراسی بنیاد پر ہے۔ اگر لوگ جسمانی طور پر پریشان ہونگے تو ان سے کسی اعلیٰ اخلاقی کردار کی توقع نہیں کی جاسکتی۔

چنانچہ ایک والی ریاست نے جب اس سے اصلاح حال کے متعلق سوال کیا تو اس نے اس کے سامنے ایک عملی پروگرام پیش کر دیا۔

آج کل عوام کی مالی حالت اتنی مخدوش ہے کہ نہ وہ اپنے والدین کی صحیح خدمت کر سکتے ہیں اور نہ اپنے اہل و عیال کی پرورش کی ذمہ داری سے عہدہ برآ ہو سکتے ہیں۔ ان کے سامنے سوائے موت کے نجات کا کوئی اور راستہ نہیں۔ ان سے کسی نیکی یا اخلاق کی کیا توقع کی جاسکتی ہے!

”میرے خیال میں ہر شخص کے پاس کم از کم پانچ ایکڑ زمین ہو جس میں وہ مہنتوں کے درخت بھی لگا سکے تاکہ بڑے بوڑھے کو

ریشی کپڑا میسر آ سکے۔ اس طرح وہ پالتو جانور بھی رکھ سکیں گے اور ان غریبوں کو گوشت کھانا بھی نصیب ہوگا۔ اگر اس طرح کا نظام قائم ہو جائے تو ایک آٹھ افراد کے خاندان کا عمدہ گزارا ہو سکے گا۔ مدرسوں میں تعلیم کا انتظام ایسا ہونا چاہئے کہ ہر شخص اس سے استفادہ کر سکے۔ بچوں کو اپنے والدین کی خدمت کی خوبی واضح طور پر ذہن نشین کرانی چاہئے جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ ہم آج کی طرح بڑھ چلوں کو شہر کی سڑکوں پر بوجھ لادے ہوئے اور مختلف قسم کی سخت مشقت کھاتے ہوئے نہیں پائیں گے۔ یہی ایک راستہ ہے جس سے شہر اور ملک اور عوام کی صحیح خدمت ہو سکتی ہے اور یہی صحیح دینی اور اخلاقی کام ہے۔

## مطبوعات بزم اقبال

مجلہ اقبال۔ مدیر۔ ایم۔ ایم شریف۔ بشیر احمد ڈار۔	
سہ ماہی اشاعت دو انگریزی اور دو اردو شماروں میں۔ قیمت سالانہ دس روپے۔ صرف اردو یا انگریزی شمارے پانچ روپے۔	
میٹا فزکس آف پریشیا	انگریزی، مستفہ علامہ اقبال ۵۔۰۔۰
ذکر اقبال	مستفہ مولانا عبد المجید سالک ۵۔۰۔۰
الجمال اردو	مستفہ ڈاکٹر خلیفہ عبد الحکیم ۰۔۱۲۔۰
مکاتیب اقبال	بنام خان محمد نیا ز الدین خاں مرحوم ۱۔۴۔۰
تعاریر یوم اقبال	۱۹۵۴ء ۱۔۴۔۰
علامہ اقبال	مترجم صوفی غلام مصطفیٰ عظیم ۱۔۸۔۰
جدید سیاسی نظریے	مترجمین۔ عبد المجید سالک و عبد الحمصی ۲۔۱۲۔۰
غیب و شہود	مترجم سید نذیر نیازی ۲۔۱۲۔۰
ایچ آف وی وسٹن ان اقبال	مستفہ محمد مظہر الدین مدنی ۲۔۰۔۰
ملنے کا پتہ۔	

معتد بزم اقبال و مجلس ترقی ادب۔ نرسنگداس باغ۔ ۲۰ کلکتہ۔ لاہور

جناب سید ہاشمی فرید آبادی

## لاہور ترک سلاطین کے عہد میں

اقبال مند غوری فاتح اولاد نرینہ سے محروم تھا۔ خاندان کے دوسرے افراد میں اس کی وسیع سلطنت کو سنبھالنے کی ہمت نہ ہوئی۔ غور کے پہاڑوں پر قانع رہے۔ پائے تخت فیروز کوہ میں معز الدین کا بھتیجا محمود بن غیاث الدین تخت نشین ہوا تھا۔ اس نے تاج الدین یلڈز کو غزنی کا اور پھر قطب الدین ایک کو دہلی کا بادشاہ تسلیم کر لیا۔ یہ دونوں سلطان شہید کے عزیز غلام یا پروردہ تھے جنہیں اپنی زندگی میں وہ امارت و حکومت کے بڑے بڑے مراتب دے گیا تھا۔ ایک اور غلام جس نے ملک سندھ میں علاء بادشاہی قبا زب تن کیا، ناصر الدین قبا چہ مشہور ہے۔ وہ طمان پر قبضہ کر کے ولایت لاہور کا یہی دعوے دار بن گیا۔ علی ہذا غزنی کا نیا وارث لاہور کو اپنا حق بتاتا تھا۔ ان دو شہروں کے دیرینہ پیوند کی بنا پر یہ سمجھت کچھ نئی اور بے بنیاد نہ تھی۔ لیکن دوسری طرف راجپوتانہ کے ریگزار سے آب دار رنگالہ تک تمام وسیع اور مفتوحہ ولایات والی دہلی کی سیادت کو مان گئیں۔ اور اسے مطلق گوارا نہ تھا کہ دو آب سے سیر ہو کر پنجاب کو چھوڑ دے۔ ہندوستان کی بیدار اور عظیم سلطنت کا عجیب منصوبہ قوت سے فعل میں آ رہا تھا۔ یہ زفیج الشان عمارت ولایت لاہور ہی کی کرسی پر اٹھائی گئی تھی۔ شمالی ہندوستان پر موثر لگائی کی غرض سے دہلی کو دارالملک بنانا بظاہر تجویز ہو چکا تھا کہ سلطان معز الدین کی شہادت کی خبر سن کر یہاں کے سبھی صوبہ دار قطب الدین کو سلطان شہید کا جانشین تسلیم کرنے پر آمادہ ہو گئے۔ مگر ادھر جسے اطمینان ہوتا ہی خود وہ لاہور آیا۔ اور یہیں سلطنت غور کے نئے وارث (سلطان محمود ابن غیاث الدین) کا فرمان وصول کیا۔ جس میں اس نے اپنے شہید چچا کے (پسر خواندہ مگر شرعاً ملوک) قطب الدین کو خط آزادی کے ساتھ خطاب سلطانی اور چتر بادشاہی مرحمت فرمایا تھا۔ ہندوستان کے پہلے مسلم سلطان کا جشن تاج پوشی لاہور ہی میں منایا گیا۔ افسوس ہے ہمارے شہر کی اس لائق تائز تاریخ تہذیب کی تفصیل ہمیں نہیں ملی۔ ورنہ ایک حلقہ فصل کا عنوان ہوتا۔ پھر بھی یہ واقعہ بجائے خود اس بات کی دلیل ہے کہ قطب الدین کو نہ صرف لاہور کی حفاظت بلکہ علانیہ عزت افزائی اور شوکت نمائی مد نظر تھی۔ تخت نشینی کی یہ مبارک رسم ۷۸۸ ہجری قمری (مطابق ۱۳۸۶ء) یک شنبہ (اتوار) کے دن ادا ہوئی۔ قضا کی طرف سے قطب الدین کے لاہور سے تعلق خاطر کی شہادت سمجھئے کہ اس کا انتقال بھی اسی شہر میں ہوا اور لاہور ہی اس کا مدفن قرار پایا۔

قطب الدین ایک - روایتوں میں اسے ایک بد صورت ترک غلام بتایا گیا ہے جس کی چھٹکیا لٹٹی ہوئی تھی۔



لوگ ایک شہل یعنی ایک خستہ انگشت کہنے لگے تھے۔ بعد کے بعض مؤرخوں نے "ایک" کے معنی چھٹکیا سمجھ لئے۔ حالانکہ ایک ایک مشہور ترک قبیلے کا نام ہے اور زیر نظر عہد میں کئی ترک امیر اسی لقب سے تاریخوں میں یاد کئے گئے ہیں۔ شروع میں قطب الدین شہر کو ذمہ میں فروخت ہوا اور وہیں ایک قاضی کے گھر میں اس کی تربیت ہوئی۔ جوانی میں سلطان معز الدین غوری نے خرید لیا اور اپنی لیاقت و جاں نثاری سے اس کا منظور نظر ہو گیا۔ خوارزم کے ایک معرکے میں اسیر ہوا تو دشمنوں نے لہو و سلاسل پہنا کر پتھر سے میں قید کیا تھا۔ لیکن جلد ہی رہائی پا کر سلطان کے حضور آیا۔ تو اس نے موتیوں کے ہار گلے میں ڈالے سپہ سالاری کے جوہر ہندوستان میں چلے اور یہاں کے اکثر معرکے اس نے سر کئے۔ پہلے ستلج پار کا علاقہ (مشرقی پنجاب) اسے تفویض ہوا۔ عالیہ تقسیم ہند تک ریاست پٹیالہ میں ایک اجڑی مگھی کھرام واقع تھی۔ قطب الدین کی حکومت کا کھوٹا، ہندوستان کی سرزمین میں پہلے ہیں گڑا۔ ہریانے کے جاٹوں کے اسی نے بل نکالے۔ ترائن کی دوسری خوں ریز جنگ میں جب پرتھی راج مارا گیا اور اس کا طاقتور چھٹا ٹوٹا ۱۱۹۲ء تو ستلج و سرستی کی بجائے مسلمان جنابا کی گھاٹ پر اترے۔ دو آب میں سیلاب کی طرح پھیلے۔ شمالی راج پوتانے پر آمدمی بن کر چھا گئے۔ جدید مقبوضات کا مرکز دہلی منتخب ہوئی۔ دو سال بعد شمالی ہند کی قدیم اور با عظمت ریاست قنوج قبضے میں آئی۔ بنارس میں ایک علحدہ والی مقرر کیا گیا۔ لیکن قطب الدین مزید اعزاز کے ساتھ خطاب فرزند سی سر بلند ہوا۔ تاریخ فرشتہ میں یہ روایت بامزہ حکایت کے طور پر منقول ہے کہ اس مہم کے سب سے گراں بہا مال غنیمت میں ایک سفید ہاتھی غوری سلطان کو بہت پسند آیا تھا۔ واپس جانے وقت اسے یہی اپنے عزیز نائب قطب الدین کو بخش دیا۔ فرشتہ کہتا ہے کہ ایسا نادر در نادر سفید ہاتھی سلطانین ہند میں کسی کو نصیب نہیں ہوا اور یہ کہ قطب الدین کی رحلت کے تیسرے دن یہ عجیب جانور بھی دنیا سے رخصت ہو گیا۔

لاہور میں تخت نشینی کے بعد وہ دہلی گیا تھا۔ کہ غزنی کے نئے تاج دار یلڈز نے پنجاب پر فوج کشی کی۔ حالانکہ اس کی بیٹی قطب الدین کی ملکہ تھی۔ مگر اقتدار کی جنگ کسی رشتے کہنے کو خاطر میں نہیں لاتی۔ خسراورداد میں کئی معرکے ہوئے۔ ایک نے خسراورداد کا دیا۔ اور ایک دفعہ اسے بھاگ کر خود غزنی پر قبضہ کر دیا۔ یہ گویا تاج الدین یلڈز کی منطق معقول جواب تھا۔ کہ لاہور و غزنی کی وحدت اس طرح بھی قائم ہو سکتی ہے! چند روز بعد ہندوستان کے بادشاہ کو کوہستانی سرحد کے پار کا یہ شہر چھوڑنا پڑا۔ تاہم پنجاب کی مداخلت کے خیال سے اپنے مختصر زمانہ بادشاہی میں غالباً دہلی سے زیادہ وہ لاہور میں مقیم رہا۔ اسی شہر کے میدانوں میں چوگان کھیلتے ہوئے ٹھوڑے سے گر کر وفات پائی (۱۲۰۶ء/ ۱۲۱۴ء) انارکلی بازار کی ایک گلی میں "ہندوستان" کے پہلے مسلم تاج دار کی قبر موجود ہے۔ کہتے ہیں سکھوں کے عہد تخت تک اس کے اوپر شان دار گنبد مڑاٹھائے ہوئے تھا۔ اب ناقد سی کے دور نے اصل قبر کو یہی گلی کوچوں کے پیچ و خم میں غویب کر دیا ہے۔ ایک نے نئے دار الملک دہلی، نیزاج میر میں با عظمت سنگین عمارات بنوائیں مسلم تاج کی قوت کی بنیاد رکھی۔ مگر یہ اور اس کی کشور کشائی کے واقعات ہندوستان کی عام تاریخ کا موضوع ہیں۔ مغاور و اوصاف ذاتی کو لوگ بھول گئے۔ تاہم اس کی سخاوت و جلیلوں تک ضرب المثل رہی۔ لاکھ لاکھ کے (جیل، دینے کی بدولت) تک بخش "کہلاتا تھا۔ چار سو برس بعد کا موتخ فرشتہ گواہی دیتا ہے کہ آج تک کسی داد و بخش کی انتہائی تعریف کرنی ہو تو اہل ہند اسے قطب الدین کل یعنی اپنے زمانے کا

قطب الدین کہتے ہیں۔ ہم عصر فاضل بہاء الدین کی یہ رباعی اکثر تاریخوں میں دہرائی گئی ہے۔

”اے بخشش لک، تو جہاں آوردہ

کاں را کف تو کار بجای آوردہ

از رشک کف تو خوں گرفتہ دل کاں

در محل بہانہ در میاں آوردہ“

آرام شاہ۔ قطب الدین کی ناگہانی رحلت کے بعد عمائد سلطنت نے جولاہوں میں موجود تھے اس کے بیٹہ فرزند آرام شاہ کی جانشینی کا اعلان کیا۔ لیکن ہے۔ پنجاب کو غزنی اور سندھ کے دھوی داروں سے بچانے کے لئے یہ تدبیر کی گئی ہو۔ ہم عصر طبقات نامہ صریح میں قطب الدین کی نرینہ اولاد مصر بحالد کو نہیں تین بیٹیوں کا ذکر آیا ہے (ص ۱۸۸) لیکن عنوان میں آرام شاہ کی انبیت تحریر کی ہے۔ اس چند روزہ بادشاہ کے چند سکے بھی سلامت ہیں۔ کہ لاہور میں ضرب ہوئے۔ ان پر آرام شاہ ابن قطب الدین ثبت ہے۔ اسی بن پر طبقات کے انگریز مترجم سے ایک کالے پالک بیٹا قیاس کرتے ہیں۔ طبقات نامہ صریح سے کوئی سو برس بعد فتوح السلاطین ”دولت آباد دکن“ میں نظم ہوئی۔ ایک زمانے تک چھپی رہنے کے بعد حال میں دو دو جگہ چھپی ہے۔ آرام شاہ کے باپ میں یہ مختصر مگر اہمیت موکدہ خبر سناتی ہے۔

”غرض چونکہ ایک برقت از جہاں

بگردند و نقش برسم شہاں

شنیدم کہ آرام شاہ گزین

کہ بودے پسر شاہ را بالیقین

پس از شد بہ لاہور شد شہریار

ندادش دے فرستے روزگار

سرچند روزے برقت از جہاں

تہی شد و گریار تخت شہاں

”آرام شاہ راقضائے اجل در رسید“ اور بس۔ بعد کی روایتوں سے معلوم ہوتا ہے۔ کہ جب دہلی کے امیروں نے شمس الدین القش کا

انتخاب کیا اور اسے ولایت بدرواہ سے بلا کر دہلی میں تخت پر بٹھایا تو آرام شاہ لاہور سے لڑنے چلا۔ بعض قطبی ہاس کے حامی ہو گئے شمس

الدین سے لڑائی دہلی کی فوج میں ہوئی آرام شاہ کے نام لئے بغیر صاحب طبقات بھی اس لڑائی کا ذکر کرتا ہے۔ جس میں شمس الدین جیسا

اور اکثر حریف سردار مارے گئے عجیب نہیں انہی میں آرام شاہ جنگ کے ساتھ جان کی بازی ہار گیا ہو۔ بہر حال یہ کائنات نکل جانے پر بھی دہلی

کے شہر وراثت کو اسی وقت لاہور نہ مل سکا۔ بلکہ اس پر غزنی کے ملک تاج الدین یلڈ نے فوج بھیج کر قبضہ جمایا۔ شمس الدین کو یہی غنیمت معلوم

ہو کہ تاج الدین اسے باقی ہندوستان کا تاج دار تسلیم کرتا ہے۔ صاحب طبقات مراجعت کرتا ہے۔ کہ قطب الدین کی وفات پر مسلم

ہندوستان کے علاوہ چار حصے ہو گئے تھے۔ (۱) لاہور و تپشاہ میں یلڈ نے کاسکے چلتا تھا (۲) سندھ و سیوستان قباچہ نے اپنے دامن میں باندھ

بلکہ ملتان سے بڑھ کر بھٹنڈا، کہرام تک پاؤں پھیلانے شمس الدین کو اول اول ان اضلاع کو یہی تعہد کے نام سے اس کی تحویل میں دینا پڑا

(۳) لکھنؤ میں خطی آقا قیوں نے لیساد حکومت بچھائی۔ عوض جلیں، غیاث الدین کے سلطان قتب سے بنگلہ اتو نو فرمان روا ہو گیا۔

(۴) چوتھی حکومت شمس الدین القش کی قائم ہوئی۔ جس نے بالآخر سب حریفوں کو سلطنت دہلی کے زیر نگین کیا۔ یہ تفصیلات فتوح

اسلاطین میں ملتی ہیں۔ (صفحہ ۱۰۲ و ۱۰۳) کہ آرام شاہ کے لاہور (یا دنیا) سے رخصت ہونے کی خبر سنکر یلڈز نے :-

”سپاہ فرستاد آں شیر مرد  
نواجی لاہور را ضبط کرد  
وزاں پس بہ اتمش نام دار  
فرستاد یک چتر گوہر نگار  
بنشد بر آں نامہ دل پذیر  
کہ اے مرد دانا کے روشن ضمیر  
تو ملے ہی راں بہ ہندوستان  
جہاں گیر با کامہ دوستاں  
نواجی لاہور در حد ماست  
در آں چشم مائے بے حد ماست  
تو باید کہ ایدر نیاری سپاہ  
ہمار سو بسازی کیے تخت گاہ

مگر آگے چل کر یلڈز ہی اس معاہدے پر قائم نہ رہ سکا۔ وہ قباچ کے جھپٹوں سے لاہور کو بچاتا رہا تھا لیکن خود غزنی کو طاقت و رخوار زم شاہیوں سے محفوظ نہ رکھ سکا۔ سال ۶۱۳ھ / ۱۲۱۴ء میں اسے خیر باد کہہ کر لاہور آگیا اور خاص دہلی پر پیش قدمی کی۔ عصامی کہتا ہے کہ اس کی فوج کشی کی خبر کوئی قاصد فیل بادیا پر سوار ہو کر دہلی لایا۔ اتمش اب ایسا کمزور نہیں رہا تھا کہ کسی حریف کو اپنے پائے تخت تک بڑھنے کی اجازت دیتا۔ فوج لے کر چلا اور ترائن کے مشہور میدان میں یلڈز کے مقابل پہنچ گیا (۱۲۱۵/۶۱۲) اس نے اپنی سابقہ سیادت و سلطانی کا حق جتایا تھا۔ دہلی کے بادشاہ نے اسے نہ مانا۔ بظاہر معمولی سی زور و خور میں کثرت تعداد غالب آئی۔ تاج الدین گرفتار کر کے بدروں بھیجا گیا۔ اور وہیں بیوند خاک ہوا۔ لاہور کے دوسرے دعوی دار ناصر الدین قہاچہ کو دو سال بعد شکست ہوئی (۱۲۱۷ھ) اور معلوم ہوتا ہے۔ اس وقت سے لاہور دوبارہ سلطنت دہلی میں شامل کر لیا گیا مگر وہاں سے جو صوبہ دار بھیجے گئے، ترتیب و صحت کے ساتھ ان کے نام اور سنیں کہیں نہیں ملتے۔ طبقات کی درق گردانی سے جو کچھ معلومات پریشان اخذ ہو سکیں۔ یہاں فراہم کرنے کی سعی کی گئی ہے۔ دلاۃ دہلی کے نام باب کے ضمیمے میں ایک جگہ الگ بھی تحریر کر دئے ہیں۔

حقیقت میں یہ وہ زمانہ تھا جب کہ چنگیزی فوج غول بیابانی کی طرح منوستان کے دشت و جبل کی حدود سے نکلے۔ طوطی ولی کی مانند وسط ایشیاء کے بلاد و امصار پر آگرے تھے۔ اصلی حریف خوارزم (خوار) کی سلطنت تھی مگر اس کے پہلے اور دوسرے بادشاہ کے تعاقب کے نام سے بہ قہر آہی خراسان اور دہلی سے کابل و پشاور کی حدود تک مستولی ہوا۔ سلطان جلال الدین خوارزمی (معروف بہ منک برنی، یا منگ برتی) نے غزنی سے تاج الدین کو نکالا تھا۔ چنگیز نے خود اسے دہلی میں سے نہ بیٹھے دیا۔ کھدیڑتا ہوا دریائے سندھ کے کنارے لایا۔ (۶۱۸ھ / ۱۲۲۱ء) جلال الدین نے جان پر کھیل کر دریا میں گھوڑا اٹکادیا۔ وحشی مغول یہ ہتوریکہ کو دنگ رہ گئے پھچا کرنے کی ہمت نہ کر سکے۔ چنگیز یہیں سے واپس پلٹ گیا مگر کابل و خراسان میں اپنے عمل بٹھا گیا۔ شاہ خاندانم نے وادی سندھ و جہلم میں کچھ مدت قہاچہ کے شہروں پر حملے کئے۔ پھر ایران کی راہ لی۔ لاہور کو شمس الدین اتمش نے پچھلے رکھا لیکن معلوم ہوتا ہے انہی ایام میں چنگیز نے مغول جہلم تک پہنچے اور قلعہ مندانہ پر انہوں نے اپنی الٹی چوکی قائم کر لی۔ یہاں سے ملتان اور لاہور دونوں ان کی زد میں آ گئے۔ بریں سلطان شمس الدین کے عہد میں ہم لاہور پر کسی یورش کی خبر نہیں سنئے۔ ملتان کے محاصرے اور قہاچہ کے وہاں ڈٹ کر باخت کرانے کی تحریکیں

مطالعہ کرتے ہیں۔ قباچہ کی عباسی شاہی آخری پنے ہم زلف شمس الدین التمش کے ہاتھ سے چاک ہوئی۔ اس فوج کشی کے وقت دہلی کا لشکر بٹھنڈے سے چلا تو لاہور کا صوبہ دار (مقطع) امدادی دستے کے سپہ سالار کے سامنے پہنچ گیا تھا۔ (۱۲۲۷/۱۲۲۸) اس صوبہ دار کے نام میں ملباس ہو گیا ہے۔ کہ نامہ الدین ایتیم تھا یا نصیر الدین ایتیم۔ ہم نے اس کے مختصر تذکرے میں قرات آخر کی صحت واضح کی ہے پھر حال یہ واقعہ لاہور کے شمس سلطنت کا جزو ہونے کی دلیل ہے۔ ایک اور شمسی امیر اختیار الدین اتلیگین کی نسبت ہم پڑتے ہیں کہ اسے بادشاہ نے کنبہ اور مندر کی حکومت تفویض کی (طبقات ۵۹۶، ۶۰۲)۔ افسوس ہے۔ مورخ نے سن کی مراحت نہیں کی مگر اس نے اتنا واضح ہو جاتا ہے۔ کہ غالباً ملک سندھ کی فتح کے ساتھ وادی ہلم کے اضلاع ہی سلطان دہلی نے چنگیزی مغلوں سے خالی کرائے تھے۔

### ولایت لاہور کے صوبہ دار

ہمارے علم میں مغلوں کے ہاتھ سے لاہور کے تاراج ہونے تک سلطنت دہلی کے حسب ذیل صوبہ دار ولایت لاہور کی مسند پر تھکے ہوئے :-

**نصیر الدین ایتیم بہائی**۔ طبقات ناصری کے نسخوں میں یہ نام ناصر الدین ایتیم کے ساتھ غلط ہو گیا ہے۔ ایتیم سلطان معز الدین غوری کے زمانے میں شمالی سندھ و ملتان کا والی تھا۔ اس کے ساتھ ترکستان کی ٹراٹیوں میں بھادری سے پڑتا ہوا مارا گیا۔ شمس الدین التمش کے رفیق ایتیم فقینا دوسرا شخص ہے۔ اور غالباً ۶۱۹ھ میں لاہور کا مقطع یا صوبہ دار بنایا گیا۔ یہ وہ سال تھا جب کہ صلاب الدین خواجہ زنی دریائے سندھ کے پار اترا اور سندھ و پنجاب پر ہاتھ مارنے کی فکر میں تھا۔ سلطان دہلی مداخلت کی غرض سے خود لاہور آگیا (طبقات ۵۲)۔ خواجہ زنی یکے تازے گھوڑے کی عتار ملتان و سندھ کی طرف پھردی۔ ۶۲۵ھ میں التمش نے قباچہ پر فوج کشی کی تو حکم سلطان نے مطابق ایتیم لاہور سے ملتان آیا اور یہ طریق صلح شہر کو فتح کر لیا (۵۸۸ھ) الحاق سندھ کے بعد بادشاہ نے انعام و اکرام کے ساتھ ولایت اجیر و سانجھ اسے تفویض کی۔ اسی نواح کے کھوکھوں میں اس نے شہادت کی عزت پائی۔ لاہور کے متعلق اس امیر کے تذکرے میں اد کوئی مفید مطلب بات نہیں ملتی۔ یہ اندازہ لگانا ممکن ہے۔ کہ اب لاہور ایک چھوٹے صوبے کا مستقرہ کیا تھا۔ مغرب میں ملتان کے علاوہ ہم دیکھتے ہیں۔ کہ جنوب میں بھٹنڈا خاصا اہم مرکز ولایت بن گیا ہے۔ جہلم کے پار علاقہ پرویران اور وسط پنجاب سے منقطع سا ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ اوپر اشارہ کیا گیا عہد شمسی میں وہ لاہور کی ولایت میں شامل نظر نہیں آتا۔ بایں ہمہ لاہور صوبے کی اہمیت ضرور باقی رہتی ہے۔ اور یہاں کے والی بار بار سلطنت دہلی کے معاملات میں نمایاں حصہ لیتے ہیں؛ رکن الدین فیروز و تاتیمیر حاشین ۶۲۶ھ میں کون مقرر ہوا۔ اس کے نام سے ہم واقف نہیں۔ مگر چار سال بعد شہزادہ رکن الدین فیروز ولایت لاہور کی مسند پر فائز کیا جاتا ہے۔ اپنے بڑے بھائی ناصر الدین محمود کے بنگالے میں فوت ہو جانے کے بعد لوگوں کی نگاہیں اسی پر تھیں۔ کہ آئندہ بادشاہی کا وارث ہوگا۔ سلطان کی طرف سے چتر سبز پیلے عطا ہوا تھا۔ مورخ کے الفاظ میں اب "تخت گاہ خسرو ملک پر تھکے کیا گیا۔ تین سال بعد سلطان پھر وادی سندھ کے دورے پر آیا اور "بنیان" (بنیون) سے علیل ہو کر واپس چلا تو شہزادے کو لاہور سے اپنے ہمراہ دہلی لے آیا۔ یہی بیماری اس عالی مرتبہ سلطان کا مرض الموت ثابت ہوئی۔ اور اس کے

انتقال پر شہزادہ رکن الدین فیروز بلا دقت بادشاہ ہو گیا۔ (۶۲۳۶/۶۲۳۷) لاہور کی ولایت بظاہر مرحوم سلطان ہی کے آخری ایام میں ملک علاء الدین جانی کے تفویض کر دی گئی۔

علاء الدین جانی۔ اس کے نام کو بھی بعد کی تاریخوں میں طرح طرح سے بگاڑا گیا ہے۔ ہم عصر طبقات نامہ صریحاً اسے ترکستان کا شاہزادہ بتاتی ہے۔ کہ آوارہ وطن ہو کر ہندوستان آیا۔ تدبیر و شمشیر کے جوہر سلطان شمس الدین کی سرپرستی میں چمکے۔ بنگال میں غلجیوں کی پہلی خود مختاری کا خاتمہ ہوا تو شہزادہ ولی عہد کو یہ وسیع ملک ملا۔ وہ قضائے الہی سے ۶۲۸ھ میں ملک عدم کو سدھارا۔ تب علاء الدین جانی اس کا جانشین منتخب کیا گیا۔ اسی طرح ۶۳۳ھ میں شہزادہ رکن الدین فیروز کی جگہ لاہور میں مسند نشینی کی عزت پائی۔ ادھر پائے تخت دہلی میں نئے سلطان کی ماں نے بیٹے کے بادشاہ ہونے ہی سوتیا ڈاؤ کے کرشمے دکھائے۔ محل مرا کے باہر دوسرے شہزادے اور امراء دولت نئے بادشاہ سے ناراض ہو گئے۔ ان کی بغاوت میں لاہور کا والی شریک غالب نظر آتا ہے۔ باغیوں کی سرکوبی کے لئے سلطان فیروز دہلی سے فوج لے کر چلا تھا کہ شہر میں اس کی علاقائی بہن رضیہ نے سوتیلی ماں کو گرفتار کر لیا اور اپنی بادشاہی کا اعلان کیا۔ یہ شہزادی باپ کی چہیتی اور ایسی لائق تھی کہ اکثر امرا حامی ہو گئے۔ رکن الدین فیروز گرفتار ہو کر مارا گیا۔ پھر بھی باغی امیروں نے لاہور سے دہلی پر پیش قدمی جاری رکھی۔ اور سلطانہ کو کئی مہینے تک نواح شہر میں اُن سے جنگ کرنی پڑی۔ آخر ان کے جتنے میں پھوٹ پڑ گئی۔ بعض ٹوٹ کر سلطانہ سے مل گئے۔ علاء الدین جانی ڈر کر پنجاب کی طرف بھاگا۔ لیکن راستے میں (دھیانے کے قریب) مارا گیا۔ (۶۳۸ھ) اس کے سابقہ حلیف عز الدین ایاز کو حکومت لاہور تفویض ہوئی۔

عز الدین ایاز کبیر خانی۔ فرشتہ یا اس کے کاتبوں نے اسے "عز الدین" بنا کے بعد کے اکثر تاریخ نگاروں کو گمراہ کر دیا ورنہ وہ "ملوک شمس" میں ممتاز و معروف شخص ہے۔ طبقات نامہ صریحاً میں ایک طبقہ سلطان شمس الدین کے انہی پروردہ غلاموں کے لئے وقف کیا گیا ہے جو امارت کے درجے پر پہنچے۔ ان میں دوسرا ملک کبیر خاں ایاز ہی عز الدین ہے۔ کہ شروع میں غور کے امیر کبیر نصیر الدین حسین امیر شکار کا غلام تھا۔ اور اس کے ساتھ بڑے بڑے معرکوں میں رفیق و شریک رہا۔ حسین امیر شکار کے مارے جانے کے بعد جب اس کی اولاد نے دربار دہلی میں ٹھکانا بنایا، اس وقت عز الدین ایاز کو سلطان شمس الدین نے خرید لیا جس کی قوت اور بہادری میں وہ سینکڑوں پر بھاری سمجھا جاتا تھا کہ لوگوں نے ہزار مردہ "عرف تجویز کیا۔ الحاق سندھ کے بعد ولایت ملتان اور کبیر خانی کے لقب سے بادشاہ موصوف نے اسے ممتاز کیا۔ سلطان لکن الدین اور پھر اس کی بہن رضیہ کے خلاف لاہور میں بغاوت کی کچھڑی پکی تو اس وقت عز الدین ایاز جنوب مشرقی پنجاب کے پرائے شہر سنام کا حاکم تھا۔ ملک علاء الدین والئی لاہور اور ملک کوچی والئی ہالنسی کی تحریک پر شریک بغاوت ہوا۔ مگر نواح دہلی کی رائیوں کے دوران میں سلطانہ رضیہ نے اسے لالچ دے کر توڑ لیا۔ اس کے ادھر مل جانے سے باغی امیروں کی قوت ٹوٹ گئی۔ باقی دونوں سرغنہ مارے گئے۔ اور سلطانہ کی طرف سے لاہور باتمامت مصافات و اطراف آل مملکت "عز الدین ایاز کو

تفویض کیا گیا۔ جیسا کہ اوپر بیان ہوا یہ ۱۳۳۶ھ کا واقعہ ہے۔ پھر ہمارا مختصر نويس مؤرخ لکھتا ہے کہ کچھ مدت بعد رضیہ اس سے ناراض ہو گئی۔ اور ۱۳۳۷ھ میں فوج لے کر لاہور پر چڑھی۔ کبیر خاں شہر چھوڑ کر بھاگد سلطان نے پیچھا کیا اور اسے مجبور ہو کر اطاعت قبول کرنی پڑی۔ اس وقت لاہور سے ہٹا کر پیر ولایت ملتان کا حاکم بنایا گیا۔ ۱۳۳۹ھ میں مغول کے بڑے حملے کے وقت وہیں موجود تھا۔ بلکہ مدافعت کی تیاریوں کے سلسلے میں نیز دہلی میں غلقشاہ سن کر وہ سندھ کا خود مختار حاکم بن بیٹھا تھا۔ ملتان کو مغلوں کے حملے سے اس نے بچا لیا مگر موت کا حملہ نہ ملا۔ اسی سال اچھ میں جسے دار الحکومت بنایا تھا وفات پائی۔

**ملک اختیار الدین قراش**۔ اس دور کا آخری حاکم اختیار الدین قراش تھا جسے حکومت ملتان سے بدل کر کبیر خاں کی جگہ رضیہ نے لاہور کی ولایت عنایت کی۔ وہ یہی سلطان مرحوم کا زرخیز ملوک تھا کہ اپنی لیاقت اور موقع شناسی کی بدولت متنازع ملوک شمسی میں گنا گیا۔ (طبقات ۵۹۵، ۵۹۶) سلطان کی ذاتی خدمات انجام دیتا رہا۔ اور اسی کے عہد میں ملتان کا والی بنایا گیا تھا۔ عز الدین ایاز کو رضیہ نے لاہور سے ہٹا کر وہاں بھیجا تو یہاں کی حکومت قراش کو تفویض کی۔ اسی سال کے آخر میں سلطان بٹھنڈے میں قید ہوئی۔ اور پھر اپنے قید بان سے شادی کر کے دہلی پر چڑھی۔ قراش اُس کا رفیق ہو گیا تھا۔ لیکن دار السلطنت میں امرا رضیہ کے بھائی معز الدین بہرام کو تخت نشین کر چکے تھے۔ درمضان ۶۳۷ھ بہرام شاہی لشکر لے کر دہلی سے نکلا۔ رضیہ کے رفیقوں نے ساتھ چھوڑ دیا۔ اور وہ اپنے شوہر سمیت شکست کھا کر ہندو گنواؤں کے ہاتھ سے ماری گئی۔ بظاہر قراش نے نئے بادشاہ سے صفائی کی صورت نکال لی تھی۔ کہ اپنے عہدے پر قائم رہا۔ اور مغلوں کے ہلکے حملے کے وقت لاہور اسی کی غویل میں تھا۔ مؤرخ لکھتا ہے کہ وہ ذاتی طور پر بہادر و مستعد سردار تھا۔ لیکن اہل شہر نے جیسا چاہئے تعاون نہیں کیا۔ دہلی سے مدد آنے کی امید نہ رہی تب قراش کو سلامتی اسی میں نظر آئی کہ ایک رات غجون کے نام سے اپنی جمعیت لے کر باہر آیا اور محاصرین کو مارتا کاٹتا ان کا حلقہ چیر کر نکل گیا۔ شہر کی تاراجی اور غل حملہ آوروں کی واپسی تک وہ بیاس کی حدود میں رہا۔ اور اپنے زریور لینے کے لئے جسے جاتی وقت پانی میں ڈیو گیا تھا پھر لاہور آیا۔ یہاں شہر خوشاں کا عالم تھا۔ کھوکھرا در دیہاتی ہندو لگدھوں کی طرح جمع ہو گئے تھے۔ اور بچا کچھا سامان لوٹ رہے تھے۔ قراش نے انہیں سخت سزا دی۔ لیکن اپنا روپیہ پیسہ پانی سے کھوا کر دہلی چلا گیا۔ وہاں سے مختلف اقطاع کی حکومت پر نامزد ہوتا رہا۔ سلطان علاء الدین ابن رکن الدین کے عہد ۶۳۹ھ تا ۶۴۲ھ میں کچھ مدت تک امیر حاجب کی خدمت انجام دی۔ پھر علاء الدین کے جانشین چچا سلطان ناصر الدین محمود کے اوائل عہد میں کرٹے کا حاکم بنایا گیا تھا۔ اسی ملکہ کی کسی لڑائی میں شہید ہوا۔ (۶۴۲ھ)

ملکہ مغول۔ چنگیزی مغول کے خروج نے ساتویں صدی ہجری (تیسری صدی عیسوی) میں صابری وسطی اور مغربی ایشیا کو دیا تھا۔ بہت سے مسلمان علماء اسے باجوج باجوج اور قیامت کا پیش خیمہ گمان کرتے تھے۔ یہ بھونچال چنگیز نے

ہی کے زمانے میں لب آب سندھ یعنی بڑے سندھوستان کی حدود تک دمشق دے گیا تھا۔ بے شبہ سلطان شمس الدین کی  
 پیدا مغزی اور دفاعی تدابیر نے ان خونخوار بھیڑیوں کو چند سال روکے رکھا۔ لیکن اس کی وفات کے بعد طلب سلطنت میں ہو گیا  
 کئی برس اُمرائے دہلی آپس میں کش مکش کرتے رہے۔ ۶۳۷ھ میں مغلوں نے غزنی اور کرمان پر دوبارہ مضبوطی سے قبضہ کر لیا۔  
 وہاں کے حاکم سیف الدین قرغ نے ملک چھوڑ کر ملتان میں پناہ لی۔ اس کا بڑا بیٹا یضیہ کے دربار میں آیا۔ پھر بھی ہندوستان کے  
 عمائد کو ہوش نہ آیا۔ سلطانہ بیرونی دشمنوں کی طرف کیا توجہ کر سکتی تھی۔ جب کہ خود گھر میں لوگ اس سے لڑنے مرنے پر کمر بستہ  
 تھے۔ حتیٰ کہ معز الدین بہرام کو بادشاہ بنا کے بھائی بہن کو لڑا دیا۔ ۶۳۷ھ میں رضیہ اور اس کا شوہر (صوبہ ہزار ٹھنڈہ) مارے گئے۔  
 مگر نا تجربہ کار سلطان اپنے امیروں کو نہ مرعوب کر سکا نہ مانوس۔ بعض ظالمانہ حرکتوں سے عام اہل شہر تک نا ارض  
 تھے۔ جبکہ مغلوں نے وسیع پیمانے پر لشکر کشی کی۔ چنگیز کے بعد یہ اس کے جانشین (تیسرے فرزند) روکاسی (اگدای) خاں  
 کا عہد حکومت تھا۔ (۶۳۹ تا ۶۴۱ھ) اسے ہم عصر جامع التواریخ اور جہاں کشا، عیش دوست اور خاصا راجا  
 پرورد بادشاہ بتاتی ہیں۔ طبقات ناصری کا مستند مؤلف بھی اسے نسبتہ کریم النفس اور مسلمانوں کا ہمدرد خیال کرتا ہے۔  
 بایں ہمہ چنگیزی خونریزی اور مغل سپہ سالاروں کی ترک تازی میں ہم کچھ کمی نہیں معائنہ کرتے۔ زیر نظر سنیں ہرات کا  
 مغل صوبہ دار طاہر بہادر بنادیا گیا۔ کہ بڑے بڑے قبل عام اور بہت سے نعرے سرچکا تھا۔ وہ ۶۳۷ھ میں جواتسی کی زندگی  
 کا آخری سال ہے پورے سارو سامان کے ساتھ فوج کیشے کر چلا۔ سندھ کے کنارے پر مغور و غزنی گرم سیر و طہارستان تک  
 کے مغل نوکین یعنی سپہ سالار اور ان کے لشکر جمع ہوئے۔ حملہ آوروں کی تعداد چالیس پچاس ہزار سوار سے کم نہ ہو گی۔ یہ  
 ضخیم بلکہ حملے اور لاہور کی تاراجی کے جملہ واقعات ہم نے طبقات ناصری سے اخذ کئے ہیں۔ اس کا مؤلف خاص دہلی میں  
 موجود تھا، ثقہ اور ذی عزت راوی ہے۔ اطلاع کے بہترین وسائل اسے میسر تھے۔ خود نعل بادشاہوں کی سرپرستی میں اس  
 زمانے میں جو دو تاریخیں تالیف ہوئیں وہ اس حملے کا بہت ہی محل اور سرسری حوالہ دیتی ہیں۔ شہر لاہور کی تاراجی اور قتل عام  
 کا ذکر ہی نہیں کرتیں۔ اس کا سبب ایک یہ بھی ہو گا کہ چنگیزیوں کی ایسی یورشیں، ملک ملک کی تباہیاں، بلاد و امصار کی  
 کال بر بادیاں، ان گنت انسانوں کا کشت و خون اس وقت ایک معمولی بات ہو گئی تھی۔ سانحہ لاہور میں شاید انہیں کوئی  
 خصوصیت نہیں نظر آئی۔ البتہ جامع التواریخ میں اس لشکر کا امیر جسے اوخر ۶۳۷ھ میں بجانب کشمیر و ہندوستان بھیجا گیا  
 ہوتا تو بتایا گیا ہے۔ بہر تقدیر ہمیں صاحب طبقات پر مہر کرنا چاہئے جس نے اجمال سے کام لینے کے باوجود سقوط لاہور کی  
 وجہ بیان کر دی ہیں۔ صوبہ دار قرقاش کی مستعدی اور دلیری کی تعریف میں غالباً وہ جنبہ داری برت گیا، واقعات مان  
 صفات کی گواہی نہیں دیتے۔

مؤرخ کی تحریر سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ مغلوں کا اصلی ارادہ ملتان پر حملہ کرنا تھا۔ سیف الدین قرغ بہت حد  
 ان سے کلمہ بہ کلمہ لڑا۔ بار بار زکیں دیں محض کثرت کے باعث کرمان و غزنی چھوڑ کر ملتان ہٹ آیا تھا۔ اس کی چوٹیں

مغلوں کو بھولی نہ ہوئی۔ دوسرے مٹان ان کی حدود سے قریب تھا۔ بخلاف اس کے لاہور ان سے دور، دارالسلطنت دہلی سے نزدیک تر، زیادہ آباد و وسیع شہر تھا۔ اس پر چڑھ دوڑنا ان جانناڑ گھیلوں کو بھی زیادہ جوکھوں کا کام نظر آتا ہوگا۔ لیکن رضیہ کی معزولی، پھر بھندے کی فوج کے ساتھ دہلی پر چڑھائی اور ناکامی کی خبریں ضرور انہوں نے سنی ہوئی۔ ممکن ہے نئے سلطان (معز الدین بہرام) اور درباری امیروں کی باہمی کشاکش کی اطلاعات نے حملہ آوردن کی ہمت بڑھائی ہو۔ مورخ لکھتا ہے کہ حصہ لاہور میں فوج اور جنگی اسلحہ کا ذخیرہ نہ تھا۔ اہل شہر ہیک دل و متفق نہ تھے۔ بڑی تعداد تاجروں کی تھی۔ ان کے تجارتی قلعے چنگیزی مغلوں کے علاقوں میں آتے جاتے تھے۔ محل حکام سے انہوں نے اجازت مانے دیاڑے، حاصل کر لئے تھے جن میں جان و مال کی حفاظت کا وعدہ تحریر ہوتا تھا۔ ان تحریروں کے بھروسے پر بھی ان تاجروں نے ولئے لاہور کی مدد نہیں کی۔ دوسری طرف مٹان کے صوبہ دار معز الدین یا زلے مغلوں کی آمد آمد سن کر بڑے پیمانے پر ہدافت کی تیاریاں کیں۔ دہلی کی ماتحتی کی بجائے خود مختاری کی کڑی بھجائی۔ داد و ہش سے جس قدر ممکن تھا اس کمالات مضبوط اسلحہ ہتیا کے، فوجی قوت بڑھائی قرعہ اور اس کے رفیق پناہ گزینوں کی شراکت و شہرت بھی تقویت کا باعث ہوئی ہوگی۔ غرض یہ چیزیں سن کر مغلوں نے اپنا ارادہ بدل دیا، اور سیدھے لاہور پر دوڑ پڑے۔ شہر کی بیرہنی بستیاں اس ٹڈی دل کو نہ روک سکتی تھیں۔ لامحالہ فصیلوں کی پناہ لی۔ حملوں آوردن نے لاہور کو ہر طرف سے محصور کر لیا۔

قدیم شہر کی فصیلوں کا صحیح علم نہیں۔ مختلف قرائن سے ہم نے قیاس کیا ہے کہ موجودہ شہر کی قدیم حدود ہی کی جڑیں تجدید ہوتی رہی۔ یعنی غزنوی لاہور کی شہر پناہ قریب قریب وہیں بنی ہوئی تھی۔ جہاں عہد اکبری میں فصیل اٹھائی گئی۔ یا جس کے اندر پورا شہر آج کل بس رہا ہے۔ اگرچہ اب محلیہ فصیل کے آثار بھی جگہ جگہ سے محو ہوتے جاتے ہیں۔ انہی حدود میں حصہ لاہور کا ذکر اصل شہر سے الگ آتا ہے۔ مگر غالباً وہ موجودہ قلعے کے برابر وسیع نہ تھا اور اس کے نقشے اور عمارتوں میں بہت کچھ تبدیلی ہو چکی ہے۔ اس موقع پر قلعے کی حفاظت کے سلسلے میں خشک یعنی گوکھرو سے کام لینا مذکور ہے۔ یہ لوہے کے پہلو دار کانٹے عموماً دشمن کے راستے میں بچھا دئے جاتے تھے۔ طبقات نامری کے فاضل مصحح آفائے جدیدی لکھتے ہیں کہ زمانہ حاضر کے خاردار تاروں کی طرح ان سے حد بندی کی جاتی تھی۔ مگر نظامی کا شعر جو سند میں پیش کیا ہے، اس سے خشک کا بچھا یا جانا ہی پایا جاتا ہے۔

القصد مورخ لکھتا ہے کہ دشمن سے لڑنے اور دفاع و محافظت کرنے میں اہل شہر جان پڑاتے تھے۔ سرکاری حکام دقانی، اور سپہ دار تک فصیل پر حاضر نہ رہتے تھے۔ اوہر مغلوں کی منہیتیں سپہ سالار سے شہر پناہ کو توڑ کر ان میں رخنہ ڈال رہی تھیں۔ ان قلعہ شکن آلات کی بڑی تعداد حملہ آوردن کے ساتھ تھی۔ چنگیزی کے زمانے سے منہیتیں چلانے میں مغلوں نے مہارت حاصل کر لی تھی۔ ہزاروں سپاہی اسی کام پر لگائے جاتے تھے۔ چنگیزیوں نے ترکستان و خراسان کے صلہ عظیم الشان قلعوں کو جس طرح توڑا اور فتح کیا گیا اسے خیال میں رکھئے تو صاحب طبقات کا یہ قول کچھ مبہمہ آمیز



محکم ہوگا کہ خاص جنگیز کے منہ بیتی ایک نوٹیں کے ماتحت دس ہزار منہ بیتی چلانے والے مغلوں کا لشکر تھا۔ زیر نظر پوش میں بھی طائر سپہ سالار بڑی تعداد میں یہ قدیم کلین لایا تھا۔ جن سے ان دنوں برج و فصیل توڑنے اور پتھر برسانے کا کام لیتے تھے۔ صبح علم نہیں کہ یہ محاصرہ کتنے دن رہا۔ مؤرخ کا عمل جملہ کہ مدتے برد شہر لوہور جنگ قائم شد وقت کے تعیین میں مدد نہیں دیتا۔ لیکن از روئے قرائن محاصرے کی مدت چند ہفتے سے زیادہ نہیں نکلتی۔ اس کے دوسرے بیانات سے ضمیمہ استنباط کر سکتے ہیں کہ محاصرہ جمادی الاولیٰ میں شروع اور اگلے مہینے کی ۱۶ تاریخ شہر مفتوح ہوا۔ اگر یہ ناکہ بندی اور قطعہ کنی زیادہ طول کھینچتی تو غالباً دہلی کے امدادی لشکر پہنچ جاتے۔ ملک قراقش رضیہ کی آخری کش کش میں سلطانہ کا رفیق ہو گیا تھا۔ اس نے بعد میں دربار دہلی سے صفائی کر لی۔ مگر ممکن ہے اس کدورت کی بنا پر اسے معز الدین اور امرائے دہلی سے کسی فوری امداد کی امید نہ ہو۔ بھنڈے کی چھاؤنی اس وقت عملاً معطل تھی۔ ملتان کا رنگ اور خود مشہر والوں کا لٹھنگ اوپر نظر سے گذرا۔ والی لاہور نے جان لیا کہ انجام اچھا نہ ہوگا۔ مؤرخ کی توجہات سے یہاں تک اتفاق کرنا ممکن ہے۔ لیکن اس کے بعد قراقش نے جس طرح بھاگ نکلنے کا ارادہ کیا اور اپنے ساتھیوں کو بظاہر حکم دے کر چلتا بنا۔ اس کی وکالت مشکل ہے۔ چلنے سے پہلے اس نے روپیہ اور زیورات کسی جگہ پانی میں ڈال دیے۔ اپنی ذاتی فوج اور بیوی بچوں کو ہمراہ لیا۔ کہا کہ شہنوں کے ارادے سے باہر چلا ہوں۔ پھر دشمن پر یکا یک حملہ کیا۔ اور محاصرین کے پہرے کی صف توڑ کر پار ہو گیا۔ مگر اس ہنگامے اور اندھیری رات میں مستورات جدا ہو گئیں۔ بعض ماری گئیں۔ اور بعض گھوڑوں سے کود کر دیروں اور قبرستانوں میں چھپیں۔ شاید انہی کی وجہ سے صبح ہوتے سب کو خبر ہو گئی کہ قراقش فرار ہوا۔ شہر والوں کے دل ٹوٹ گئے۔ محاصرین کی ہمت بڑھی۔ اور وہ شہر کے اندر گھس پڑے۔ اب گلی کوچوں میں قتل و خون کا بازار لگا، اور شہریوں نے بھی جان سے ہاتھ دھو کر مقابلے کئے۔ تاجروں کے پائڑے اور اماں نلے اس خون کے طوفان بے پناہ میں اُلٹے۔ قتل و غارت گئی بے پناہ ہوئی۔ مکرر وعدوں کو بے دریغ کاٹ دیتے تھے، کاغذی وعدوں کو کیا خاطر میں لاتے۔ غیر متعم شہری گاجر مولیٰ کی طرح کھیت رہے۔ مسلمانوں کی صرف دو جمعیتیں جم کر لڑیں۔ یہ کو تو ال شہر آق سلفراد فوجی اصطبل کے امیر آخوردین دار محمد کے حقوق تھے جنہوں نے عہد کیا۔ کہ جب تک دم میں دم رہے گا جہاد کریں گے اور اسی میدان میں اپنی جان دے دیں گے۔ وہ اس عہد پر قائم رہے۔ مؤرخ کے الفاظ میں :

”تا آن لحظہ کہ یک یک رگ بر اعضائے مبارک ایشان بود حرکت داشت

تنب بے دریغ می زند و مغل را بہ دو رخ می فرستادند تا آنکہ کہ ہر دو

طائفہ بعد از جہاد بسیار بدولت شہادت رسیدند“

اس بیان کی ایک عجیب شہادت ابھی تک لاہور کے کئی دروازے سے مل سکتی ہے جہاں فرد واحد کی دو قبریں موجود ہیں۔ اور قدیم سے یہ روایت چلی آتی ہے کہ مغلوں کی جنگ میں یہ بزرگ اس جوش و خروش سے لڑے کہ سرکٹ گیا تو بھی کچھ دور تک تلوار چلاتے ہوئے ہٹے گئے کہ دھڑکٹی قدم آگے گرا۔ اسی بنا پر سرور دھڑکٹا الگ الگ دفن کئے گئے۔ ان زندہ جاوید شہید

شہید کا نام لڑکی تھا۔ (رحمۃ اللہ علیہ) انہی کے نام پر شہر کا یہ دروازہ ”زکی دروازہ“ کہلاتا تھا بعد میں عوام کے تلفظ نے بگاڑ کر اسے لکی دروازہ بنا دیا۔ داخل ہوتے ہی سر کی چھوٹی سی قبر و دیبے کی چھوٹی سی دنگاہ میں سر راہ ملتی ہے۔ قریب زمانے دستکڑ میں کسی نے کتبہ لگایا اور یہاں ”پیر زکی رحمۃ اللہ علیہ“ کا سرد فن ہونے کی صراحت کر دی ہے۔ بروک سے دائیں جانب پھین تیس قدم کے فاصلے پر ایک احاطے میں دوسری قبر سرسیدہ جسم کی بتاتے ہیں۔ اس کی حال میں مرمت اور تجدید کی جارہی ہے۔ شاید تعمیل کے ساتھ کوئی کتبہ نصب کر دیا جائے۔ وہ پیر ہوں یا نہ ہوں، ان بزرگ بجاہد کی کرامت کیا کہے کہ چھ سو سال سے زیادہ گزرنے پر بھی ان کے دود و مزار آج تک محفوظ و مقبول ہیں۔

آق سنقر کو تو آل کو شہادت کی سعادت کے ساتھ جانبازی کا بڑا یہ صلاح کہ مغلوں کا سپہ سالار اعظم طاہر بہادر اسی کے نیزے کا شکار ہوا۔

سقوط اور شہر کی تاراجی۔ صاحب طبقات ناصری نے بزرگان سلف کی ایک پیش گوئی روایت کی ہے مغول خدوچ کرینگے اور ان تنگ چشموں کا دنیا میں تسلط ہوگا۔ وہ بلاد عجم کو تباہ و تاراج کرتے چلے جائیں گے۔ یہاں تک کہ ان کا لشکر لاہور پہنچے گا تو ان کی جمعیت میں اختلال اور قوت میں زوال رونما ہوگا۔ یہ روایت اس نے لڑکپن میں اپنے استاد علی غزنوی سے خود سماعت کی۔ مزید برآں کئی ثقہ ناولوں (جماعت ثعلت) سے مناکہ امام جمال الدین بستاچی بخارا میں ان دنوں (عہد اکتائے خلع) بابر اپنے وطن میں دعا کرتے ہے کہ ”ابھی لشکر مغول کو جلد لاہور لے جا کہ وہ منتشر ہو جائیں! پیر لکتا ہے (۹۳۵ھ) کہ شہر لاہور کو جمادی الاول ۹۳۹ھ میں جس دن مغلوں نے فتح کیا جبریلی کہ اس کے دوسرے دن اکتائے خان دنیا سے اٹھایا گیا۔ مگر یہ اس کا یا بتوں کا لہو ہے۔ دوسرے مقام پر سقوط لاہور کی تاریخ ۱۶ جمادی الاخریٰ تحریر ہے۔ اکتائے یا اگدائے خان کی وفات کی تاریخ نہیں صحت کے ساتھ معلوم ہے کہ ۱۸ جمادی الاخریٰ ۹۳۹ھ مطابق ۱۱ دسمبر ۱۵۲۳ء تھی۔ مذکورہ روایت سے بلواسطہ سقوط لاہور کا زمانہ متعین ہوتا ہے۔ مؤرخ کے بیان کے مطابق شہر کی یہ فتح قتل عام اور کامل تباہی کی ہم معنی تھی۔ جو لوگ کسی طرح بچ کر نکل گئے۔ انہیں چھوڑ کر سبھی شہریوں کو مغلوں نے قتل کیا یا قیدی بنا کے لے گئے۔ اصل میں اتنی بڑی کامیابی کے باوجود وہ لاہور میں قیام نہ کر سکتے تھے۔ آخری ایام کے معرکوں میں بہت سے اہل شہر جان پر کھیل کر جس طرح لڑے اس کے مد نظر صاحب طبقات کا یہ قول قرین جواب ہے۔ کہ حملہ آوروں کے ہزاروں سپاہی صدر مدبر و سالار مارے گئے۔ مشکل سے کوئی جنگ آزمہ ایسا ہوگا جو زخمی نہ ہوا ہو۔ الغرض دیوانہ وار خونریزی اور غارتگری کر کے وہ چند ہی روزیں واپس چلے گئے اسی کا ایک ثبوت سمجھئے کہ ملک قراقرش حدود بیاس ہی سے الٹا پھرا اور لاہور آکر جہاں زیورات و نقود ڈلو گیا تھا۔ وہاں سے بجنہ نکال لئے۔ لاوارث شہر ایک وسیع منبرج رہ گیا تھا۔ جیسا کہ پھلی فضل میں نظر سے گزرا اس پاس کے دیہاتی اور کھوکھو جو ہر حملہ آور کے ساتھ لگ جاتے تھے۔ مری ہوئی بستی کو نوچ رہے تھے۔ قراقرش نے انہیں پکڑا کر قتل کی مراد دی۔ لیکن خود اس ویرانے میں قیام نہ کر سکا۔ اور تھوڑے دن بعد

علاء الدین بہرام ہی کے درباری سازباز ہیں اس کا نام آتا ہے۔ حالانکہ خود یہ بادشاہ اسی سال ماہ ذی قعدہ (۱۲۹۹ء) میں ۱۲۴۲ء میں حکومت سے معزول زندہ گی سے محروم ہو گیا۔

سقوط لاہور کی خبر دہلی پہنچی تو شہر بھر میں کھلبلی مچ گئی۔ اہل اقتدار کا نشہ ہرن ہو گیا۔ وقت کے وقت اپنی سیاسی سازشیں کاوشیں بھولے۔ بادشاہ کے قہر سفید میں ایک بڑا جلسہ منعقد کیا گیا۔ صاحب طبقات قاضی منہاج سرساج کہ انہی ایام میں قاضی القضاۃ کے عہدے پر سر بلند ہوا اور دغظ و تذکیر میں شہر روکھتا تھا، اس نے نہایت پُر تاثیر تقریر کی۔ لوگوں نے بادشاہ کی اطاعت کا اذہر حلف اٹھایا۔ اور ہزاروں کی تعداد میں جہاد میں کمر بستہ ہو گئے۔ یہ طاقتور لشکر وزیر مملکت کی قیادت میں بیاس تک بڑھا تھا کہ مغلوں کے واپس دوڑ کر جانے کی خبریں ملیں۔ ادھر سے الہینان ہوتے ہی پھر امر میں بے الہینانی کے شرارے بھڑکے۔ یہی مجاہدین خود بادشاہ پر پلٹ پڑے جس سے چند روز قبل بیعت کی تجدید کی تھی خدی بادشاہ اپنی سفلی پروکھ کی بھینٹ چڑھا۔ امیروں نے اس کے نوجوان بھتیجے علاء الدین مسعود کو تخت نشین کر لیا۔ علاء الدین چار سال اور چند روز بعد اس منصب عالی سے گرا مملکت پر شمس الدین کے سب سے چھوٹے فرزند ناصر الدین محمود کی وراثت میں آئی۔ (دھرم ۱۲۴۴ء) دہلی کے ان ڈوبتے بادشاہوں سے ہماری دلچسپی اسی حد تک ہے کہ ان کے دربار لشکر کشی کے ضمن میں ہم لاہور کی دیوانی کا اندازہ لگا سکتے ہیں شہر کو تاراج کرنے کے تین چار سال بعد مغلوں نے پھر سندھ پر یورش کی تھی۔ مگر اچھے میں مقامی مسو دار قلعہ بند ہو کر بہادری سے ڈٹے رہے۔ ادھر دہلی سے سلطان علاء الدین کے ہمراہ ایک بڑا لشکر پنجاب کے راستے چلا کہ شمال مغربی طرف سے مغلوں کو گھیر کر حلق کرے۔ صاحب طبقات ناصر اس شاہی لشکر کے ساتھ تھا۔ مغل حملہ آور اتنے بڑے پیمانے پر شکست کے کی خبر سن کر ہی پسپا ہو گئے۔ سپاہ دہلی دریائے پنجاب تک گشت لگا کر واپس ہوئی۔ مؤرخ لکھتا ہے کہ لاہور اس وقت ویران پڑا تھا۔ یہ مسئلہ کا واقعہ ہے۔ دہلی دہلی میں انہی دنوں ایک دلیر و مستعد امیر آغ خاں کہ آئندہ سلطان غیاث الدین بلبن کے لقب سے نام دار ہوا، کافی نمود پانگیا تھا۔ مزاح مؤرخ نے یہ بلا جھگ فتح اس کی جلالت و مہابت سے منسوب کی ہے وہی دوسرے سال نئے سلطان ناصر الدین کو لے کر دوبارہ پنجاب آیا اور کوہ خود نمک کے پہاڑوں کے کھوکروں کی سخت گوشمالی کی کہ یہ لوگ مغل غارت گروں کی رہبری میں ان کے رفیق ہو جاتے تھے۔ اس فوج کشی (رجب ۱۲۴۴ء) میں لشکر دہلی جیل سے آگے دریائے سندھ تک بڑھا اور مغلوں نے ان اطراف میں بغاوت جو فوجی چوکیاں قائم کر لی تھیں انہیں صاف کیا۔ لیکن مؤرخ لکھتا ہے کہ یہ تمام علاقہ ایسا ویران ہو گیا تھا کہ دانہ چارہ تک میسر نہ آتا تھا۔ لہذا جلد واپس آنا ضروری ہوا۔ انہی دو حملوں سے ہم اس عام تاراج کا اندازہ کر سکتے ہیں جو کفار مغول کے قدم شوم سے ان دنوں سارے شمال مغربی پنجاب میں پھیلی ہوئی تھی۔ لاہور کی بیرونی تجارت کے راستے اور مقامی رسد و سربراہی کے مواضع انہی اصلاح میں تھے۔

یہ اشارے بھی طلعات کی عبارات میں مل سکتے ہیں کہ آئندہ لاہور کے صوبہ دار بٹھڑے میں رہنے لگے تھے۔ یا کم سے کم انکی چھاؤں بھی قدیم اور وسیع قلعہ ہو گیا تھا۔ دوسری طرف سرحد و سندھ کی حفاظت کا جنگی مرکز پھر ملتان بن رہا تھا۔ اس کا سبب بھی صریحاً

لاہور کی ویلانی کو سمجھنا چاہئے۔ اس بات کی قوی شہادت ضیاء الدین برنی کی تاریخ فیروز شاہی فراہم کرتی ہے۔ یہ مؤرخ دعویٰ کرتا ہے کہ طبقات ناصری نے سلطنت دہلی کی تاریخ کو جہاں چھوڑا تھا، میں نے وہاں تک سلسلہ جوڑ دیا ہے۔ اسی لئے وہ بلبن کے عہد حکومت سے اپنی کتاب کا آغاز کرتا ہے جسے خود نہیں دیکھا مگر ثقہ بزرگوں سے حالات سنے تھے۔ بلبن کے کارناموں کے باب میں مختصر تحریر کرتا ہے کہ اسی نے لکھنؤ کی سرکوبی کی اور مغربی پنجاب میں امن و انتظام قائم۔ پھر ۶۶۷ھ (۱۲۷۰ء) میں خود لاہور آیا اور اڈر نو قلعے اور شہر پناہ کی مرمت کرائی۔ بہت سے عمارتیں تعمیر کئے۔ اور سرکاری طور پر رعایا کے مکانات بنوائے۔ قدیم باشندوں کو جو نہایت منتشر اور شکستہ حال تھے حتیٰ الامکان دوبارہ بسایا۔ تیس برس تک ویران و غیر آباد رہنے سے اس نواح کے کوٹیں تک آئے پڑے تھے انہیں صاف کرایا۔ غرض کافی روپیہ اور محنت خرچ کی تب جا کر یہاں پھر آبادی کی صورت نکلی۔ .... اس دوبارہ آباد کاری کا حال پڑھ کر ہم تصور کر سکتے ہیں کہ ۱۳ویں صدی میں مغول کے حملے اور فتح نے شہر لاہور بلکہ ساری نواح کو کس درجہ خواب اور پامال کر دیا تھا کہ تقریباً ایک پشت تک یہ عظیم اور دولت مند شہر بالکل ویران اور بے چراغ پڑا رہا۔

تاریخ کا یہ دفتر لپیٹے وقت مسلم لاہور کی تاراجی کی وہ روایت یاد آتی ہے جس میں اس عبرت ناک تباہی کی اخلاقی یا روحانی توجیہ سلطان الملتانخ نظام الدین اولیاء کی زبانی سنائی گئی ہے۔ حضرت موصوف کا لاہور سے یہ تعلق عام طوطوں پر لوگوں کو یاد نہ ہو گا کہ آپ کے دادا خواجہ علی بخاری اور نانا خواجہ عرب بخارا سے ہجرت کر کے ہندوستان آئے۔ اور پہلے لاہور ہی میں رہے۔ اور ایک مدت بعد دونوں صاحب ہداؤں منتقل ہوئے تھے۔ دوسری روایت کی تاریخی اہمیت یہ ہے کہ لاہور کی زیر نظر تباہی ایسا الم انگیز واقعہ تھا جسے بزرگان دین محترمی برس بعد تک یاد کرتے اور مسلمانوں کو سناتے تھے۔

## فقہ عمر

محققہ مولانا ابوبخی امام خاں  
قیمت چار روپے

## تہذیب و تمدن اسلامی

محققہ مولانا رشید اختر ندوی  
قیمت حصہ اول پانچ روپے۔ دوم چھ روپے۔ سوم ۷ روپے۔ چوتھے ۱۲ روپے

## قرآن اور علم جدید

محققہ ڈاکٹر محمد رفیع الدین صاحب  
قیمت پانچ روپے ۸ روپے

## طب العرب

مترجم حکیم تیر واسطی صاحب  
قیمت چھ روپے

پتہ: سکریٹری ادارہ ثقافت اسلامیہ۔ ۲ کلب روڈ۔ لاہور

# دین نصیحت

مسلم ابو داؤد اور نسائی نے تمیم داری سے یہ روایت نقل کی ہے کہ حضورؐ نے فرمایا :

الدین نصیحتہ

تمیم کہتے ہیں کہ ہم لوگوں نے دریافت کیا کہ :

لمن یا رسول اللہ ! کس چیز کی خیر خواہی

ارشاد ہوا :

اللہ و کتابہ و ولیہ سولہ و الامم المسلمین و عامتہم اللہ کی، اس کی کتاب کی، اس کے رسول کی، ائمہ مسلمین کی اور عام مسلمانوں کی حضورؐ کا یہ ارشاد بالکل صحیح ہے کہ : اوقات جوامع الکلم۔ مجھے تو ایسا ملکہ راستہ عطا ہوا ہے کہ بڑے لمبے مضمون کو چند جامع لفظوں میں بیان کر دیتا ہوں۔ انہی دو کلموں کو دیکھئے کہ الدین النصیحتہ۔ دین تو نام ہے خیر خواہی کا جس کو دوسرے لفظوں میں یوں کہا جاسکتا ہے اگر خیر خواہی کا جذبہ موجود نہ ہو تو رسمی اسلام کوئی دینداری کا ثبوت نہیں۔ اگر کوئی دین میں داخل ہوتا ہے تو اس کا پہلا جذبہ یہی ہونا چاہئے کہ وہ اس ذریعے سے خیر خواہی کا فرض بر آسانی انجام دے گا اور اگر کوئی شخص دین میں پہلے ہی سے داخل ہے تو اس کا دین اسی وقت دین سمجھا جائے گا جب اس کے اندر جذبہ خیر خواہی دوسرے جذبات پر مقدم ہو۔ زیادہ صاف لفظوں میں اگر اس حدیث کے اقتضاء النص کو بیان کیا جائے تو یوں کہا جاسکتا ہے کہ جس طرح خیر خواہی دین ہے اسی طرح بدخواہی بے دینی کا دوسرا نام ہے۔

حضورؐ کے ان دو لفظوں میں انسانیت کی اعلیٰ اخلاقی اقدار کی اور روح دین کی ساری کائنات سمٹی ہوئی ہے اور فی الحقیقت جوامع الکلم کی یہ بہترین مثال ہے۔ سارے دین سے انسان کے اندر جو مزاج (ATTITUDE) پیدا کرنا مقصود ہے اسے بڑی جامعیت کے ساتھ ان دو لفظوں میں بیان فرما دیا گیا ہے۔ دیندار ہونے کا مطلب ہے سارے عالم کی بلکہ ساری کائنات کی بھلائی چاہنا۔ اسلام نے جتنے اوامر و تنویہ دیے ہیں ان کا مقصد بھی صرف یہی رجحان پیدا کرنا ہے کہ انسان اپنے سے زیادہ دوسروں کی بھلائی اور خیر کا خواہش مند ہو۔ دینداری کا مقصد نفع اندوزی نہیں بلکہ نفع رسانی ہے تقریباً یہی مضمون دوسرے موقع پر یوں فرمایا ہے کہ :

بہترین انسان وہ ہے جو دوسروں کے لئے نفع بخش ہو۔

خیر الناس من ینفع الناس۔

ثقافت کے کسی گزشتہ پرچے میں ہم اس کی تشریح کر چکے ہیں)

حضور کا یہ فرمان اپنی تشریح اپنے اندر خود لئے ہوئے ہے۔ تاہم صحابہ نے مزید وضاحت کے لئے دریافت کیا کہ یا رسول اللہ اس سے کس کی خیر خواہی مراد ہے؟ تو حضور نے جواب دیا کہ اس خیر خواہی سے مراد ہے اللہ کی خیر خواہی، قرآن کی خیر خواہی، رسول کی خیر خواہی، ائمہ مسلمین کی خیر خواہی اور عام مسلمانوں کی خیر خواہی۔

اس ترتیب پر غور کیجئے۔ سب سے پہلے اللہ کو رکھا ہے کیونکہ ایک مومن کا آخری نقطہ نگاہ صرف اللہ ہی ہے۔ یہی وہ تباہی و فساد ہے جو مومن و کافر کے درمیان خطا امتیاز کھینچتا ہے ورنہ بعض اوقات دونوں کے کام یکساں دکھائی دیتے ہیں۔ اب یہ سوچیے کہ اللہ کی یہی خواہی یا خیر خواہی کا کیا مطلب ہو سکتا ہے؟ انسان اللہ کی کونسی خیر خواہی کر سکتا ہے اور وہ ہماری کس خیر خواہی کا محتاج ہے جو سب سے پہلے اسی کا ذکر کیا گیا ہے؟ غور کرنے سے پتہ چلتا ہے کہ اللہ کی خیر خواہی سے مراد ہے احکام الہی کی پابندی کا جذبہ اس سے آگے کتاب اللہ اور رسول اللہ کی خیر خواہی سے بھی وہی جذبہ مراد ہے، یعنی قرآن اور رسول کی اطاعت کا جذبہ۔ خود قرآن میں بھی اذ انصحو اللہ ورسولہ سے مراد یہی جذبہ اطاعت مراد ہے۔ کتاب اللہ کی خیر خواہی یہ نہیں کہ اسے نہایت اچھے کاغذ پر لکھو یا چھپو اگر غلاف میں بمخالت رکھ دیا جائے۔ یہ کوئی خاص خیر خواہی نہیں قرآن کی خیر خواہی اس کی اطاعت ہی کرنا ہے۔ ایسی طرح اللہ اور اس کے رسول کی خیر خواہی ان کی اطاعت احکام ہی ہے۔

ایک بات اور بھی یاد رکھنی چاہئے کہ اللہ سے مراد ہر عبادات الہی نہیں ہوتی بلکہ اس سے مراد اس کے بندے بھی ہوتے ہیں۔ ارشاد ہے کہ:

واقرضوا قرضا حسنا  
اللہ کو قرض حسن دو

ظاہر ہے کہ خدا کو کوئی رقم نہیں دی جاتی۔ اس کے بندوں ہی کو دی جاتی ہے اور اسے اللہ قرضے ایسا قرض قرا دیتا ہے جو خود گویا اللہ کو دیا جائے۔ ایک ایسی حدیث میں بھی ایسا ہی اشارہ ہے کہ کل قیامت میں اللہ اپنے کسی بندے سے کہے گا کہ میں بیمار تھا، تم نے میری عیادت نہیں کی، میں بھوکا پیاسا تھا، تم نے مجھے کھلایا پلایا نہیں.... الخ یہاں بندوں کی بیماری کو اپنی بیماری اور بندوں کی بھوک پیاس کو اپنی بھوک پیاس بتایا ہے۔ پس زیر بحث حدیث میں اللہ کی خیر خواہی سے مراد اللہ کے بندوں کی خیر خواہی ہے اور اسی کی تشریح آگے ان الفاظ میں ہے کہ ائمہ مسلمین اور عام مسلمانوں کی خیر خواہی۔

یہاں امام سے مراد نہ دو رکعت کے امام ہیں نہ تسبیح کا امام اور نہ فقہ کے امام۔ یہ سب عامۃ المسلمین میں داخل ہیں۔ ایسے مواقع پر احادیث میں جہاں بھی امام یا امیر کا لفظ آتا ہے اس سے مراد وہ سلطان لیڈر اور وہ اولی الامر ہوتے ہیں جو قوم کے نظام زندگی کو سیاسی اور اخلاقی بنیادوں پر چلاتے ہیں۔ ہمارے ماضی عام طور پر یہ رواج ہو گیا ہے کہ ہر صدر انجمن کو بھی امیر کہا کرتے ہیں۔ یہ لفظ کا صحیح استعمال نہیں۔ امیر کی شرعی اصطلاح صرف اسی لیڈر کے لئے ہے جو سیاسی طاقت کا حامل ہو۔ اگر کوئی صدر انجمن اسلامی بنیادوں پر چل رہا ہو تو سیاسی طاقت حاصل کرنے میں اس کی مدد کرنی چاہئے لیکن طاقت تفیذی

حاصل ہونے سے پہلے اسے امیر کہنا شرعی اصطلاح کے مطابق نہیں۔ اگر کوئی شخص صحیح اسلامی بنیادوں پر گورنر بننے کی تیاری میں مصروف ہے تو اس کی امداد کرنی چاہئے لیکن مقصد میں کامیابی ہونے سے پہلے گورنر صاحب کے لقب سے پکارنا لفظ بڑا غلط استعمال ہے۔

امام فن اور ہونٹا ہے، امام نماز اور امام تسبیح اور ہوتا ہے، امام اصطلاحی اور ایک کے احکام کو دوسرے پر مطبق کرنا ایک ایسی حرکت ہے جس پر استغفال یا استحصال (EXPLDIT) کا لفظ بہت چسپاں ہوتا ہے۔ بہر حال یہاں ائمہ مسلمین سے مراد وہی اہلی الامر ہیں جو تنفیذی طاقت کے حامل اور قوم کی نگرانی کے ذمے دار ہوتے ہیں۔ ان ہی کو ائمۃ المسلمین اور دوسروں کو عامتہم فرمایا گیا۔ ان ائمہ کی خیر خواہی کا مطلب یہ ہے کہ اگر ان کی روش غلط ہو تو ان کا احترام کرتے ہوئے انہیں صلح دہی میں سمجھایا جائے جیسا کہ دوسری احادیث میں آیا ہے، مؤثر و شریفانہ انداز تنقید اختیار کیا جائے اور اگر ان کا کوئی کام درست ہو یا خیر کا پہلو شر کے پہلو پر غالب ہو تو کھلے دل سے اخلاص کے ساتھ ان سے تعاون کیا جائے ان کی بھی خواہی نہ محض تنقید میں ہے اور نہ مطلق تعاون میں۔

عوام کی خیر خواہی تو اتنی وسیع چیز ہے کہ ہر وہ کام جس سے کسی کا بھلا ہو اس دائرے میں آ جاتا ہے۔ اس کی پوری تشریح ہم پہلے ثقافت کے کسی پرچے میں خیر الناس من ینفع الناس کی وضاحت کے سلسلے میں کر چکے ہیں۔

(محمد جعفر)

## ازدواجی زندگی کے لئے اہم

مصنف مولانا سید محمد جعفر شاہ صاحب ندوی  
قیمت ۵ روپے

## ملفوظات رومیؒ

از عبد الرشید تبسم ایم۔ اے  
قیمت چھ روپے

## مقام سنت

مصنف مولانا سید محمد جعفر شاہ صاحب ندوی  
قیمت دو روپے

## الدین لیسر

مصنف مولانا سید محمد جعفر شاہ صاحب ندوی  
قیمت پانچ روپے

صلیٰ کا پتہ

سکرٹری ادارہ ثقافت اسلامہ - ۲ کلب روڈ - لاہور

ڈاکٹر حفیظ عبدالحکیم پرنٹر پبلشر نے حمایت اسلام پریس برائڈریج روڈ لاہور میں چھپوا کر ادارہ ثقافت اسلامہ کی طرف سے شائع کیا

اچھی عادت بڑی دولت ہے

## کیا آپ وقت کے پابند ہیں ؟



وقت زندگی کے برابر عزیز ہے۔ ہم اسے بہتر سے بہتر طور پر کیوں نہ گزاریں ؟ وقت تمہارا بھی ہو تو وقت کی پابندی اسے دراز کر سکتی ہے۔ اوقات بندھے ہوئے ہوں اور انکا سختی سے لحاظ کیا جائے تو بہرنت سے پورا پورا فائدہ حاصل ہو اور آرام و تفریح کے لئے بھی زیادہ وقت بچ رہے۔

## کیا آپ پابندی سی روپیہ بھی پکارتے ہیں ؟

وقت کی پابندی سے وقت کی بچت ہوتی ہے اور خرچ میں کیفیت سے روپے کی۔ آپ پابندی کے ساتھ روپیہ بچا کر بچت کے تمسکات خرید سکتے ہیں تو اپنے روپے پر بہترین منافع حاصل کر سکتے ہیں۔ بچت آپ کی آئندہ مسترتوں اور خوشحالی کی ضامن ہوگی اور آپ کے ملک کو بچھلنے پھولنے میں مسدودے گی جس میں ہم سب کی بھلائی ہے

## روپیہ بچانے کا یہی وقت ہے

خراچہ کھانے کے اور سبھی مواقع آئیں گے

## پاکستان سیونگ سرٹیفکیٹ میں روپیہ لگائیے

یہ فیہدی منافع دارک خانوں سیونگ بیورو اور دوسرے ایجنٹوں سے مل سکتے ہیں





# مطبوعات ادارۃ ثقافت اسلامیہ

## انگریزی

آلے روہ

- ۱- اسلامک آئیڈیالوجی (مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم  
ایم۔ اے۔ ایل ایل بی۔ بی ایچ ڈی) .. ۱۰
- ۲- فنڈیمینٹل ہیومن رائٹز (مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم  
ایم۔ اے۔ ایل ایل بی۔ بی ایچ ڈی) .. ۸
- ۳- دی فیلپسی آف مارکسزم (مصنفہ ڈاکٹر محمد رفیع الدین ایم۔ اے۔ بی ایچ ڈی) .. ۱۷
- ۴- محمد دی ایجو کیٹر (مصنفہ رابرٹ گلک) .. ۴
- ۵- اسلام اینڈ تھیو کریسی (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی) .. ۸
- ۶- ویمن ان اسلام (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی) .. ۱۷
- ۷- اسلام اینڈ کمیونزم (مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم  
ایم۔ اے۔ ایل ایل بی۔ بی ایچ ڈی) .. ۸

اردو

- ۸- عقائد و اعمال (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی) .. ۲۲
- ۹- اسلام میں حریت۔ مساوات۔ اخوت (خواجہ عباد اللہ اختر) .. ۱
- ۱۰- اسلام اور حقوق انسانی (مصنفہ خواجہ عباد اللہ اختر) .. ۳
- ۱۱- اسلام کا معاشی نظریہ (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی) .. ۸
- ۱۲- دین فطرت (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی) .. ۸
- ۱۳- اسلام کی بنیادی حقیقتیں (مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم و دیگر رفقاء ادارہ) .. ۷
- ۱۴- اسلام کا نظریہ تعلیم (مصنفہ ڈاکٹر محمد رفیع الدین) .. ۱
- ۱۵- اسلام کا نظریہ اخلاق (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی) .. ۱۷
- ۱۶- علم تصوف (مصنفہ خواجہ عباد اللہ اختر) .. ۷
- ۱۷- نظام سنت (مصنفہ مولانا سید محمد جعفر شاہ پهلواروی لدھی) .. ۷

## ماہنامہ ثقافت لاہور

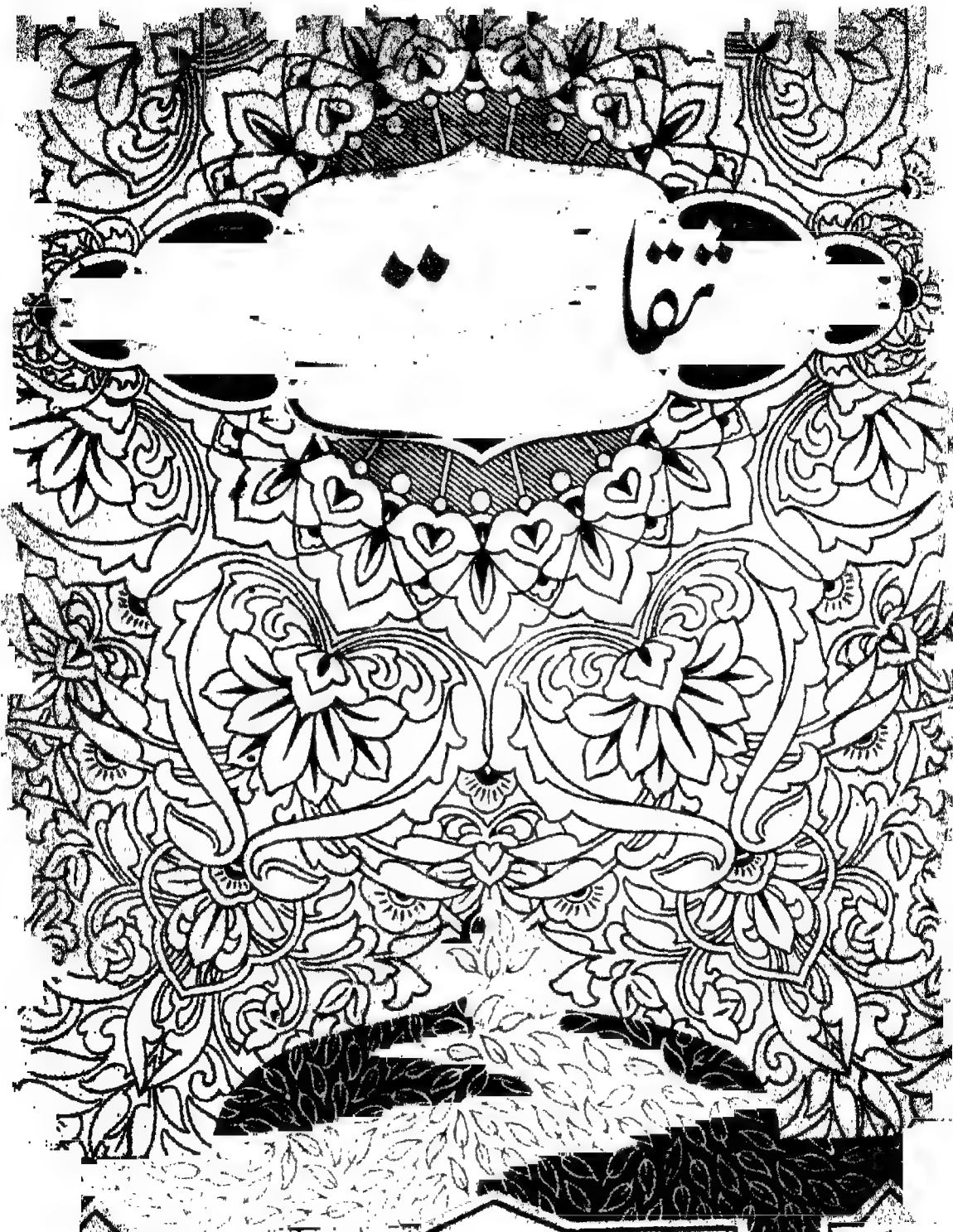
(مطبوعات ادارہ)

آئیے روئے

۵	۸	۰۰	۱۸- خلافت اسلامیہ (مصنفہ خواجہ شاد اللہ اختر)
۲	۸	۰۰	۱۹- اصول فقہ اسلامی - حدود اللہ و تعزیرات (مصنفہ خواجہ عیاد اللہ اختر)
۳	۰	۰۰	۲۰- اسلام کا نظریہ تاریخ (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی)
۵	۰	۰۰	۲۱- تہذیب و تمدن اسلامی (حصہ اول) (مصنفہ رشید اختر ندوی)
۴	۸	۰۰	۲۲- تہذیب و تمدن اسلامی (حصہ دوم) (مصنفہ ..)
۳	۸	۰۰	۲۳- مسئلہ اجتہاد (مصنفہ مولانا محمد حنیف ندوی)
۵	۸	۰۰	۲۴- قرآن اور امام جدید (مصنفہ ڈاکٹر محمد رفیع الدین ایم۔ اے۔ بی۔ ایچ ڈی)
۶	۸	۰۰	۲۵- بیدل (مصنفہ خواجہ عیاد اللہ اختر)
۳	۰	۰۰	۲۶- فقہ عمر (مصنفہ مولانا ابو یحییٰ امام خان)
۳	۸	۰۰	۲۷- افکار ابن خلدون (مصنفہ مولانا محمد حنیف ندوی)
۸	۰	۰۰	۲۸- ریاض السنہ (مصنفہ مولانا محمد جعفر شاہ پهلواروی ندوی)
۵	۰	۰۰	۲۹- افکار غزالی (مصنفہ مولانا محمد حنیف ندوی)
۳	۸	۰۰	۳۰- مسئلہ زمین (مصنفہ پرنسپل محمود احمد صاحب)
۵	۰	۰۰	۳۱- الدین یسر (مصنفہ مولانا محمد جعفر شاہ پهلواروی ندوی)
۶	۰	۰۰	۳۲- طب العرب (مصنفہ حکیم سید علی احمد نیر واسطی)
۵	۱۲	۰۰	۳۳- تہذیب و تمدن اسلامی (حصہ سوم) (مصنفہ رشید اختر ندوی)
۳	۰	۰۰	۳۴- حکمت رومی (مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ سیدالحکیم)
۳	۰	۰۰	۳۵- اسماء ایل ایل بی۔ بی۔ ایچ ڈی
۶	۰	۰۰	۳۶- مذاہب اسلامیہ (مصنفہ خواجہ عیاد اللہ اختر)
۳	۰	۰۰	۳۷- اسلام میں حیثیت نسوان (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی)
۰	۱۵	۰۰	۳۸- ازدواجی زندگی کیلئے اہم قانونی تجاویز (مصنفہ مولانا محمد جعفر شاہ پهلواروی)
۶	۰	۰۰	۳۹- اسلام اور رواداری (مصنفہ مولانا رحیم احمد جعفری ندوی)
۱۸	۱۲	۰۰	۴۰- حیات محمد (ترجمہ از مولانا امام خالص صاحب)
۳	۰	۰۰	۴۱- ماثر لاہور حصہ اول (سید عاشق صاحب فرید آبادی)
۱	۰	۰۰	۴۲- مقام انسانیت (مصنفہ محمد مظہر الدین صاحب صدیقی)
۶	۰	۰۰	۴۳- افکار غزالی (مصنفہ مولانا محمد مظہر الدین صاحب صدیقی)
۳	۰	۰۰	۴۴- اسلام اور موسیقی (مصنفہ مولانا سید محمد جعفر شاہ صاحب پهلواروی ندوی)
۶	۰	۰۰	۴۵- ملفوظات رومی (مصنفہ چوہدری عبدالرشید صاحب تبسم ایم۔ اے۔)

ملنے کا پتہ

ادارہ ثقافت اسلامیہ، ۲- کلب روڈ-لاہور



ادارۂ ثقافت اسلامیہ • لاہور

۱۹۵۶

اکتوبر

مفت محمد عظیم

پاکستان

## ادارہ تحریر

● ڈاکٹر خلیفہ عبدالعظیم (مدیر مسئول)

● محمد حنیف لدوی

● محمد جعفر پہلوانوی لدوی

● بشیر احمد ڈار

● رئیس احمد جعفری لدوی

● شاعر حسین زبانی



ناشر

ادارہ ثقافت اسلامیہ

۲۔ کلب روڈ۔ لاہور

# ثقافت

ماہنامہ لاہور

اکتوبر ۱۹۵۶ء



شمارہ ۴

جلد ۳

فی پریچہ

سالانہ

بارہ آنے

آٹھ روپے

مطبوعہ

حمایت اسلام پریس لاہور

# ترتیب

۳	..... تاثرات
۷	تشبیہاتِ رومی
۱۷	ایک سہروردی درویش
۲۵	علماءِ سودا اور علماءِ آخرت
۳۵	گوتم بدھ کا فلسفہ اخلاق
۴۷	انسدادِ غلامی کی جدوجہد
۵۹	توبہ کا وقت کب تک ہے
۶۲	امامت و امارت
۶۶	ایک خطِ فہمی کا ازالہ
۷۰	مقید و تبصرہ
۷۳	..... مطبوعاتِ ادارہ

# متاثرات

مولانا احتشام الحق کا اختلافی نوٹ:

مائی کمیشن کی رپورٹ بھی تو ان تمام گروہوں نے متفقہ طور پر اس کی تائید کی جو دل سے چاہ رہے تھے کہ طبقہ نسوان کی حمایت میں کوئی عملی قدم اٹھایا جائے اور ان کے ازدواجی قوانین کی اس اندانہ سے اصلاح کی جائے کہ جس سے ان کی مطلوبیت، بے چارگی اور تکالیف کا سدباب ہو سکے۔ اور یہ اپنے گھروں اور خاندانوں میں اس طرح پرہیز فضا اور مسرت و شادمانی کے اس جانفزا ماحول کو جنم دے سکیں کہ جس کے لئے یہ معرض وجود میں آئی ہیں۔ چنانچہ اردو، انگریزی کے مؤقر جرائد نے، تمام اصلاح طلب گروہوں نے اور خود عورتوں کی مختلف جماعتوں نے ان سفارشات کو سراہا اور ان کے فوری نفاذ پر زور دیا۔

مخالفت جو ہوئی تو صرف جامد اور مقلد علماء کی طرف سے۔ اور اس پر ہمیں کوئی حیرت نہیں ہوئی۔ کیونکہ یہ حضرات صدیاں بیت چکیں کہ فکر و اختیار کی نعمتوں سے محروم ہو چکے انہیں مطلق معلوم نہیں کہ یہ جس معاشرہ میں رہ رہے اس کا مزاج کیا ہے۔ اور اس میں اور اس سادہ معاشرہ میں کیا مابہ الاقیانہ ہے کہ جس میں قرآن مجید کا نزول ہوا۔ اس نے فکر و عمل کی کن کن نئی الجھنوں کو پیدا کر رکھا ہے۔ اور ان کا حل سوچنے اور اسلام کی تعمیر نو پیش کرنے کے لئے کس پیرایہ استدلال اور کس انداز بیان کی ضرورت ہے۔ زمانہ کہاں ہے کہاں کل گیا ہے، علوم و فنون اور نظریات و تصورات کی دنیا میں ایک زلزلہ سا اُگیا ہے، مگر یہ ہیں کہ ابھی تک بے خبر لبیاں تان کر سو رہے ہیں اور کہہ رہے ہیں کہ کتنی کے تنگ نظر ادھیالات سے آگے نہیں بڑھ پائے۔ ہم نے ان لوگوں کی عمدہ پرواہ نہیں کی۔ تاہم مولانا احتشام الحق صاحب کے اختلافی نوٹ کا بے ثباتی سے انتظار تھا۔ کیونکہ ان کو حکومت نے اس کام کے لئے خصوصیت سے چنا تھا۔ ہمیں ان کی ذات سے اس بنا پر جس ظن تھا کہ جب ان کو اراکین کمیشن میں رکھا گیا ہے تو لامحالہ حکومت کے سربراہوں نے ان کے بارے میں اتنا اطمینان تو بہر حال کر لیا ہو گا کہ ان کی قابلیت، مطالعہ اور مرتبہ فقہی اس لائق ہے کہ یہ ایسے مسائل سے نمٹ سکیں۔ اور اعتماد و وثوق کے ساتھ کوئی بات کہہ سکیں۔

مگر جب ان کا اختلافی بیان شائع ہو کر سامنے آیا تو ہمیں سخت مایوسی ہوئی اس میں خطابت آرائی، شوکتِ الفاظ اور شکوہ و احتشام تو پایا جاتا ہے۔ مگر وہ حق جس کی ہمیں تلاش تھی، اس کا کہیں پتہ نہیں۔ اس بیان یا



اخلاقی نوٹ کی ترتیب میں زیادہ تر کوشش اس امر کی کی گئی ہے کہ عوام کے جذبات کو اراکین کمیشن کے خلاف کیونکر ابھارا اور اکسایا جاسکتا ہے۔ رہا علمی اور سنجیدہ اختلاف رائے اور مہم داری کا احساس تو اس کو یکسر نظر انداز کر دیا گیا ہے۔ یا یوں سمجھئے کہ مولانا کا تعلق جس وقت پایہ حلقہ سے ہے اس سے زیادہ کی توقع ہی نہیں کی جاسکتی تھی۔ عجیب بات یہ ہے کہ خود مولانا کو اپنی ان کمزوریوں اور کم مائیگیوں کا شدید احساس ہے۔ اور انہوں نے ان کو چھپانے کی بظاہر کوئی کوشش بھی نہیں کی۔ کمیشن کے رجال کا پرانہ خیال کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ میرے سوا ہر میرے اپنے آپ کو ماہر شریعت اور مجتہد مطلق کی حیثیت میں پیش کیا، اس لئے قرآن و سنت کی خلاف ورزی اور فقہ اسلامی کی تنغیک میں سب ایک زبان رہے۔ سوال یہ ہے کہ آپ کی جہالت شرعی اور فقہی قابلیت سے کمیشن کے اراکین کیوں متاثر نہیں ہوئے اور آپ کے علم اور معلومات کو کیوں دد خود اعتنا نہیں سمجھا گیا۔ اور آپ بحیثیت ایک مقتدر عالم دین کے جس تاثر کے پیدا کرنے میں کیوں ناکام رہے، کہ فقہ و دین کی جو تعبیر آپ پیش کر رہے ہیں وہی مدلل، معقول اور صحیح ہے۔ وجہ ظاہر ہے کہ آپ اس اہم کام کے اہل نہ تھے۔

اس سے بھی زیادہ افسوسناک بات یہ ہے کہ آپ کے سامنے قرآن و سنت کی خلاف ورزی ہوتی رہی جیسا کہ آپ کہتے ہیں، اور فقہ اسلامی کی تنغیک کا مسلسل ارتکاب کیا جاتا رہا۔ لیکن آپ چپ چاپ سنتے رہے، ان اجتماعات میں شریک رہے، اور مقررہ الاؤنس وصول کرتے رہے۔ کیا اس طرز عمل کی کوئی وجہ جواز آپ یا آپ کے وہ ہم نوا پیش کر سکتے ہیں جو آپ کے اس نوٹ کو حرف آخر قرار دے رہے ہیں۔ یہ ماننا کہ آپ میں تفہیم مسائل کی صلاحیت نہیں تھی اور خالفہ فقہی مسائل میں آپ کے مطالعہ کی گہرائیاں ایسی نہیں تھیں کہ کمیشن ان سے متاثر ہو سکے۔ مگر یہ کیا غضب ہے علم کے ساتھ غیرت و حمیت دینی کا بھی فقدان ہے۔ کیا آپ کا فرض یہ نہیں تھا کہ کتاب و سنت کی خلاف ورزی اور فقہ کی تنغیک کے خلاف فوراً احتجاج کرتے اور یہ کہہ کر اٹھ کھڑے ہوتے کہ صاحب میں اس بے دینی کو برداشت کرنے کے لئے تیار نہیں۔ لیکن اس کے برعکس آپ نہ صرف یہ کہ ان تمام اجتماعات میں شریک ہوتے رہے اور پورا الاؤنس وصول کرتے رہے، بلکہ کئی ماہ تک منہ میں گونگنیاں ڈالے بیٹھے رہے، اور حالات کا جائزہ لیتے رہے اور سوچتے رہے کہ کوئی بیان دینا ان حالات میں مناسب بھی ہے یا نہیں۔ اس طرز عمل کی دو ہی توجہیں ممکن ہیں۔ یا تو یہ تسلیم کریں کہ آپ میں اخلاقی جرات کی بے حد کمی ہے اور آپ نے اس معاملہ میں کھلی ہوئی مداخلت کا ثبوت دیا ہے۔ اور یا پھر یہ بات مان لیں کہ یہ سب افسانہ طرازی ہے اور اس کا مقصد عوام الناس میں کمیشن کے خلاف نفرت و حسد کے جذبات پھیلانا ہے۔ ہم جس کو بھی مولانا پیش فرمائیں گے بلاتامل قبول کر لیں گے۔

کمیشن نے اس غرض کے پیش نظر ایک سوالنامہ مرتب کیا تھا کہ ملک کا اہل الرائے طبقہ ان معاشرتی مسائل میں دلچسپی لے کہ جن کو حل نہ کرنے کی وجہ سے ہماری گھریلو زندگی طرح طرح کی پریشانیوں میں گرفتار ہے۔ اور صحیح

سمجھ کر مفید تجاویز ارسال کرے۔ اس پر مولانا فرماتے ہیں "اصولی طور پر خالص شرعی مسائل میں پہلک سے استصواب دئے عامہ کا طریقہ شریعت اسلامیہ کے ساتھ استخفاف اور اہانت دین کا معاملہ کرنا ہے؟ ان سے کوئی پوچھے کہ خالص شرعی مسائل سے الکی کیا مراد ہے؟ کیا یہ حقیقت نہیں کہ کمیشن نے جو سوالات پوچھے ہیں ان میں مقدمہ تعداویسی ہے جن کا تعلق عام سوچہ بوجھ، قانونی تجربہ اور مصالح سے ہے۔ اور وہ ان معنوں میں ہرگز دینی نہیں ہیں کہ کتاب و سنت میں ان کے بارے میں منصوص تصریحات پائی جاتی ہیں۔ کیونکہ اگر ایسا ہو تو کمیشن کی ضرورت ہی کیا رہ جاتی ہے۔ مثلاً یہ کہ نکاح کی رجسٹریشن ہونا چاہئے اور اس کو ایک مفید اور باقاعدہ نظام کے ماتحت انجام پانا چاہئے۔ یا مثلاً یہ کہ دوسرے معاملات و معاہدات کی طرح نکاح میں بلوغ کی تعین عمر کے پیمانوں سے ہونا مناسب ہے یا کہ رسمی ایجاب و قبول سے۔ چونکہ یہ نہیں معلوم ہو سکتا کہ لڑکی نے بغیر کسی دباؤ یا جبر و اکراہ کے اس تقریب میں حصہ لیا ہے، اس لئے کوئی ایسا طریقہ اختیار کیا جائے جو عورت کے حقوق کا محافظ ہو، جو اس کی علیحدہ شخصیت کو قائم رکھ سکے، اور جس سے یہ اندازہ ہو سکے کہ اس نے اس عظیم الشان معاہدہ حیات میں جان بوجھ کر رضا و رغبت سے شرکت کی ہے۔ اور اس کو اس معاہدہ کی ذمہ داریوں کا احساس ہے۔ بتایا جائے ان مسائل سے عہدہ برآ ہونے کے لئے اہل الرائے حضرات کے مشورے کیوں ضروری نہیں اور اس میں کیا شرعی قیاحت ہے۔

کیا مولانا جانتے ہیں کہ جن مسائل کو وہ خالص شرعی مسائل کہہ رہے ہیں وہ بھی اس لحاظ سے خالص شرعی نہیں کہ ان کے کئی کئی پہلو ہیں۔ ایک پہلو بلاشبہ دین کا ہے۔ مگر ان کے مال و مالک پر عادی ہونے کے لئے صرف یہی کافی نہیں کہ آپ قرآن و حدیث کی وضاحتوں سے آگاہ ہوں۔ بلکہ ان سے آنکے بڑھ کر بہت سے دوسرے نقطہ ہائے نگاہ سے بھی اس سلسلہ میں مدد لی جائے گی، جن سے اس نوع کے کم نگاہ علماء ہر آئینہ واقف نہیں۔ علاوہ ازیں یہ نکتہ بھی مولانا کے ذہن میں رہنا چاہئے کہ جب ان مشلوں کو قانونی قالب میں ڈھالا جائے گا تو غور و فکر کی متعدد اور متبادل صورتیں سامنے آئیں گی۔ اور یہ دیکھنا ہوگا کہ ان میں کون صورت اسلام کی روح اور مقاصد کی زیادہ ترجیح دیتی ہے۔ اور کون صورت کس حد تک قانون و آئین کی پابندیوں کو قبول کر سکتی ہے؟ نیز اس بات کا بھی جائزہ لینا ہوگا کہ ہمارے معاشرے کی ضروریات کیا ہیں اور وہ کس نوع کی اصلاحات کا طالب ہے۔ اب اگر ان مسائل کی تحقیق و تفحص اور چھان بین میں اخبارات حقیقہ لیتے ہیں اور گہری دلچسپی رکھنے والے پڑھے لکھے حضرات ان کے متعلق مخلصانہ اظہار خیال کرتے ہیں تو اس میں استخفاف دین کا کونسا پہلو پایا جاتا ہے۔

پھر یہ بات بھی مولانا سے مخفی نہیں رہنا چاہئے کہ ایک جمہوری ملک میں یہ ضروری ہوتا ہے کہ مجوزہ اصلاحات و سفارشات کو قانونی شکل دینے سے پہلے مشورہ کیا جائے۔ اور رائے عامہ سے استصواب کیا جائے۔ کیونکہ جمہوریت کا پہلا قیاس تقاضا ہے کہ قانون ساز میں سب برابر کے شریک ہوں۔ اور کسی گروہ، ادارہ یا جماعت کے ساتھ

خصوصی برتاؤ نہ روا رکھا جائے۔ یہ درست ہے کہ پاکستان کا دستور اسلامی ہے، مگر یہ اسلام سب کا مشترک ہے، تنہا مولانا احتشام الحق کی میراث نہیں کہ جس طرح چاہیں اس کی تعبیر کریں اور جس طرح چاہیں اس کی معقولیت کو مسخ کریں، اور کوئی ان کا ماتھ پکڑنے والا نہ ہو۔ یہ اللہ کا دین ہے اور ہر شخص اس کا جائز اور صحیح مخاطب ہے۔

مولانا اس پر بے حد خفا ہیں کہ کمیشن نے سوالنامہ شائع کر کے پیشہ ور علماء کی اجارہ داریوں پر کڑی ضرب لگائی ہے۔ اور ان کے ساتھ کچھ معقول لوگوں کو بھی اس لائق سمجھا ہے کہ وہ اپنی رائے کا اظہار کر سکیں۔ اس سے ان کا پائندہ اختصاص بری طرح مجروح ہوا ہے اور ان کو برطانیہ ذہنی تکلیف کا سامنا کرنا پڑا ہے۔ لیکن اس کا کیا کیا جائے کہ کمیشن کے دفتر میں جو جوابات موصول ہوئے ہیں ان میں زیادہ معقول، سمجھ میں آنے والے اور قابل عمل انہیں حضرات کے تھے جن کو اگرچہ کسزہ الدقائق، ہدایہ اور شرح وقایہ کے مطالعہ کی سعادت نصیب نہیں ہوئی، مگر زندگی کے نشیب و فراز کو جنہوں نے اچھی طرح دیکھا ہے، اپنے گرد و پیش پر نظر ڈالی ہے، اور انہیں اور دشواریوں کو سمجھنے کی کوشش کی ہے کہ جو پورے معاشرے کو گھیرے ہوئے ہیں۔

مولانا کی غلطیوں بھی بے جا ہے کہ دین یا معاملات فقہی کا دائرہ صرف عربی کتابوں میں سمٹا ہوا نہیں۔ بلکہ جس طرح اسلامی فتوحات کی وسعتیں مجاز سے ہندو چین تک پھیلی ہیں اور مغرب تک پہنچی ہیں، اسی طرح اس کے فکری و علمی سرمایہ نے ایک دنیا کو مال مال کر رکھا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ دنیا کی ہر برتری پذیر اور اعلیٰ زبان میں اسلامیات پر عمدہ عمدہ کتابیں موجود ہیں۔ مولانا کی انگریزی داں طبقہ کے بارے میں حد سے برصغیر ہوئی یہ بدگمانی کہ یہ شرعی فقہی مسائل میں کوئی درک نہیں رکھتے، محض حقیقت حال نہ جاننے پر مبنی ہے۔ اگر ان کے زعم ہمدانی کو گزرتا دیکھیں تو ہم پوری ذمہ داری سے کہہ سکتے ہیں کہ فقہ اور خصوصاً معاملات پر جس قدر سلیقہ، قاعدہ اور ترتیب کے ساتھ انگریزی داں حضرات نے کام کیا ہے اس کی ہمارے جبہ و جہا پھر کالے والے علماء کو ہوا بھی نہیں لگی۔ کیا مولانا احتشام الحق اور اس قبیل کے سطحی علم رکھنے والے حضرات سید امیر علی کی فقہی کاوشوں کا کوئی جواب پیش کر سکتے ہیں۔ اور انہوں نے اپنے فیصلوں میں جن جن تحقیقات پر قلم اٹھایا ہے اس کی کوئی نظیر ان کے ہاں پائی جاتی ہے؟ ان کو چھوڑیے، ڈینشا کی محمدن لاڈ ایسی جامع، مستند اور قابل فہم کتاب لکھنے پر ان میں کسی کو قدرت حاصل ہے؟ یہ ایک پارسا اہل قلم ہیں، لیکن اللہ تعالیٰ نے ان سے بھی اپنے دین کی خدمت لے لی ہے۔

غرض کہنا یہ ہے کہ اسلام عربی کی چند رٹی رٹائی کتابوں میں محصور نہیں، یہ ہمہ گیر ہے۔ اور اس کی جلوہ خرازیوں سے دوسری زبانیں بھی متاثر ہوئی ہیں۔ لہذا عربی نہ جاننے والے بھی اس کے مزاج تاریخ، علوم و فنون اور تصورات سے کما حقہ واقف ہو سکتے ہیں۔

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم

# تشبیہاتِ رومی

عارفِ رومی تشبیہ و تمثیل کے بادشاہ ہیں۔ ہر قسم کے اخلاقی اور روحانی مسائل کو سلجھانے کے لئے اگرچہ ایک حد تک حکیم معنوی ہونے کی وجہ سے منطقی استدلال بھی کرتے ہیں۔ لیکن بات زیادہ دلنشین اور قسین آفریں اس وقت ہوتی ہے جب وہ کسی تشبیہ یا مثال کے ذریعے سے مطلب کو واضح کرتے ہیں۔ ان کی مثنوی حکمت و عرفان کا بحرِ ذخار ہے۔ ان کے بیان میں استدلال اور ذاتی وجدان ہم آغوش ہیں۔ وہ صوفی ہیں مثنوی نہیں اور شاعری کے لحاظ سے نہ ان کو فن کا در شاعر کہہ سکتے ہیں اور نہ وہ مثنیٰ شاعر ہیں۔ شاعری کو انہوں نے بحیثیت فن نہیں برتا۔ اس لئے کلام میں جا بجا ناہمواری دیکھی دیتی ہے۔ جو بات طبیعت میں سے جس طرح ابھرتی ہے اسی طرح سُپردِ قلم کر دیتے ہیں۔ لیکن فطرت نے ان کو یہ غیر معمولی ملکہ عطا کیا ہے کہ ہر بار ایک نکتے کی وضاحت کے لئے ان کو دلنشین تشبیہ سوچتی ہے۔ جو قسین آفریں بھی ہوتی ہے اور وجد آور بھی۔ تمام دنیا اور تمام زبانوں کے ادب کا جائزہ لینے والے اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ انبیاء کے صحیفوں کو چھوڑ کر عدائیت اور معرفت کا کوئی دفتر مثنوی معنوی کا مقابلہ نہیں کر سکتا۔ تمام انبیاء اور اولیاء کے وجدانات اس میں یکجا ہو گئے ہیں اور پڑھنے والے کو یہ اذعان ہوتا ہے کہ کہنے والا محض دوسروں کے تجربات اور تعلیمات کو پیش نہیں کر رہا بلکہ اپنے ذاتی وجدان سے اذروئے تحقیق و تجربہ بات کر رہا ہے۔ چونکہ تمام انسانوں کی ذہنی سطح ایک جیسی نہیں ہوتی اس لئے اچھا معلم ہر طبقے کے لئے مختلف طرزِ بیان اختیار کرتا ہے۔ کلمو الناس علی قدر عقولہم انبیاء و اولیاء کا طرزِ تعلیم ہے۔ لیکن مولانا کے بیان میں یہ خوبی ہے کہ وہ تشبیہ و تمثیل سے کام لے کر حکمت پسندوں کی حکمت اندازی میں بھی اضافہ کرتے ہیں اور عام انسانوں کے لئے بھی بات کو قابلِ قبول اور دلکش بنا دیتے ہیں۔

میں کیا ہوں، مقصدِ حیات کیا ہے، یہ زندگی کدھر سے آئی اور کدھر جاتی ہے، خالق اور مخلوق کا باہمی تعلق کس قسم کا ہے؟ ان سوالات کا جواب اہلِ دین بھی ڈھونڈتے ہیں اور اہلِ دانش بھی۔ مولانا مثنوی کے شروع ہی میں بانسری بجانا شروع کرتے ہیں اور بانسری کی تشبیہ سے روحِ انسانیت کی ماہیت اور اس کے مقصود و میلان کو دلنشین اور دلنزدہ طریقے سے پیش کرتے ہیں۔ مولانا کا بانسری کا مضمون ان کی تمام مثنوی اور تمام تعقوت کا لپ لباب ہے۔ ان ابتدائی اشعار کو باقی مثنوی سے کچھ دیا ہی تعلق ہے جیسا کہ سورۃ فاتحہ کو قرآن کریم سے جس طرح تمام قرآن اور اسلام کا عطرِ سورۃ فاتحہ میں موجود ہے اسی طرح مولانا کے بانسری کے اشعار میں جو مثنوی کی تہید ہیں ان کا تمام تصوف اور فلسفہ ایک لڑی میں

پرویا گیا ہے۔

موسیقی کی نسبت انسانوں کا عام تجربہ یہ ہے کہ وہ جس قدر درد انگیز اور سوز و گداز سے لبریز ہو اسی قدر وہ انسانی روح کو متاثر کرتی اور اس کو شیریں و خوش آئند محسوس ہوتی ہے۔ موسیقی کی نسبت حکماء و صوفیہ و ماہرین نفسیات نے طرح طرح کے نظریات قائم کئے ہیں۔ ان میں سے بعض اہل دل اور اہل نظر اس یقین پر پہنچے ہیں کہ ایک خاص قسم کی موسیقی کے ذریعہ سے انسانی روح اپنی ماہیت بلکہ ماہیت حیات و کائنات میں غوطہ زن ہوتی ہے۔ اس قسم کا عرفان نہ حواس سے حاصل ہو سکتا ہے اور نہ عقل و استدلال سے محسوسات و معقولات فقط سطح حیات پر تیرتے رہتے ہیں یا یوں کہئے کہ وہ ہستی کے حجاب و نقاب ہیں۔ اگرچہ عارف کے لئے یہ پردے بھی ساز کے پردے بن جاتے ہیں :

واقع نہیں ہے تو ہی تو اے راز کا      یاں در نہ جو حجاب ہے پردہ ہے ساز کا

سامعہ خود ایک حاسہ ہے اور ظاہری صورت میں عالم جسمانی و مادی سے متعلق ہے لیکن موسیقی انسان کو اسی جسمانی واسطہ سے روحانی عالم میں پہنچا دیتی ہے۔ مولانا روم خود اس پر حیرت کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ رباب کو دیکھو اس کے تار بھی مادی ہیں، اس کی لکڑی بھی مادی ہے اور اس پر منڈھا پوست بھی مادی ہے۔ لیکن جہاں مضرب نے اس میں ارتعاش پیدا کیا فوراً روح انسانی کے ازلی دوست کی دل نواز آواز سنائی دینے لگی :

خشک تار و خشک چوب خشک پوست      از کجای امید این آوازِ دوست  
سیرِ نہانی است اندر زیرِ دم      قاش اگر گویم جہاں برہم زدم

رباب کی نسبت مولانا کا شعر نہایت روح پرور معانی کا حامل ہے لیکن بانسری سے عارفِ رومی نے جو مضامین پیدا کئے ہیں وہ کسی اور ساز سے پیدا نہ ہو سکتے تھے۔ بانسری کا تعلق روحانیت اور الوہیت سے ہندوؤں کے ہاں بھی مسلم ہے چنانچہ کرشن ان کے تصور میں اکثر نے نواز ہی دکھائی دیتے ہیں۔ اور سازوں میں سے ایسے نغمے بھی نکلتے ہیں جن سے انسان کے جذبات اسفل مشعل ہو سکتے ہیں۔ لیکن بانسری کی لئے میں یہ بات نہیں اس میں ہمیشہ سوز و گداز ہوتا ہے۔ اور ایسی حسرت ٹپکتی ہے جس کا نہ کچھ ماخذ معلوم ہوتا ہے اور نہ موضوع و مقصود۔ مولانا اس حسرت کی توجیہ کرتے ہیں۔ وہ توجیہ یہ ہے کہ تمام ارواح روح الارواح یعنی اللہ تعالیٰ کی ہستی مطلق سے سرزد ہوئی ہیں اگر روح کو لئے سے تشبیہ دی جائے تو عالم ارواح ایک عالم نیستان بن جاتا ہے۔ ارواح کا خدا سے فراق ایک برسرِ سرحدی ہے جس کی کوئی عقلی توجیہ ممکن نہیں لیکن صوفیہ کے نزدیک یہ ایک ناقابل انکار حقیقت ہے۔ روح کی لئے سے جوئے نکلتی ہے وہ نالہ فراق ہے۔ روح انسانی اپنے اصلی ماخذ کی طرف عود کرنا چاہتی ہے جب تک اس کو دوبارہ وصال حاصل نہ ہو جائے تب تک اس کی شکایت آمیز حکایت درد انگیز طریقے سے بیان ہوتی رہے گی :

بشنواز نے چوں حکایت می کند      دزد جلائی ہا شکایت می کند  
کز نیتقاں تا مرا بریدہ اند      از نفیرم مردوزن نالیدہ اند  
ہر کسے کو دور ماند از اصل خویش      باز جوید روزگار وصل خویش

راہ حیات اسی نالہ فراق کے اندر مضمر ہے۔ حقیقت کو منور کرتے والا نور چشم و گوش میں نہیں ہے جس طرح جان،  
جو حق میں مستور ہے محسوسات کا معروض نہیں بن سکتی یہی حال اس سررازی کا ہے جس میں روح انسانی کسی لے سے  
غوطہ زن ہوتی ہے۔

محبت اور عشق کو عام طور پر آگ سے تشبیہ دی جاتی ہے اسی لئے مولانا فرماتے ہیں کہ بانسری میں بظاہر ہوا گردش  
کرتی ہے لیکن یہ ہوا نہیں بلکہ آتش عشق کے شعلے ہیں :

آتش عشق است کاندہ رے فاد

جس روح کے اندر اس آگ کی گرمی نہیں اس کی ہستی سے توفیقی ہی بہتر ہے :

آتش است این بانگ تائے نیست باد      ہر کہ اس آتش ندارد نیست باد  
مطرب آہنگ ترقم ہائے شوق الگیز کرد      دزد ہمنے آتش صاحب دلاں را تیز کرد  
یاد آں مطرب کہ مارا ہر چہ بود از یاد بود      بانی اندرے دیدار نیستہ را باد ہر د (دجائی)

موسیقی کیفیت کے لحاظ سے جامع اعداد ہے اس میں غم انگیزی بھی ہے اور غمگساری بھی۔ اس میں دوقی وصال  
فراق کے ملال سے ہم آغوش ہے اس کا درد مسرت سے زیادہ دلکش محسوس ہوتا ہے۔ عالم مادی میں تو ہر و تریاق  
کیجا نہیں ہو سکتے۔ لیکن عالم روح کی نفسیات نرالی ہے :

ہچونے نہرے و تریلقے کہ دید      ہچونے دمساز و مشتاقے کہ دید

لے کی تشبیہ میں آد بھی خوبیاں ہیں لے کے دو منہ ہوتے ہیں۔ ایک منہ لب لے نواز میں ہوتا ہے اور دوسرے  
منہ سے نوا نکلتی ہے۔ روح انسانی کی بھی یہی کیفیت ہے۔ اس کا ایک منہ ازلی لے نواز کے دہن میں ہے اور دوسرا منہ وہ ہے  
جس سے عالم مظاہر میں آواز پیدا ہوتی ہے جس ہستی کا وصال مقصود ہے فراق آفریں بھی وہ خود ہی تھی اس لئے نالہ فراق  
کا ماخذ بھی وہ خود ہی ہے :

دو دہاں داریم گویا ہچو نے      یک دہاں پتہاںست در لب ہائے دے  
یک دہاں نالان شدہ سوے مشا      ہائے و ہونے در گلندہ در سما  
لیک دانہ ہر کہ اورا منتظر است      کایں فغاں این سرے ہم زان سراست  
دمدمہ این ہائے از دہائے اوست      ہائے و ہونے روح از یہلے اوست

باب دمساز خود گر جفتے — بچو نے من گفتہا گفتے  
 بانسری کی تشبیہ میں دوسری خوبی یہ ہے کہ اس کا سینہ چاک چاک ہوتا ہے جو بات محض دہن سے ادا نہ ہو سکی  
 وہ سینے میں سوراخ کر کے پھوٹنے لگی۔ شرح درد میں سینہ شرحہ ہو گیا؛  
 سینہ خواہم شرحہ شرحہ از فراق — تا بگویم شرح درد اشتیاق  
 نالے بدن کو توڑ کے نکلے ہر نگ نے — منہ بند کیا ہوا میں سراپا دہن ہوا (امیر میانی)  
 روحانی موسیقی ہر مذہب میں جزو عبادت شمار ہوتی ہے۔ ایسی ہی موسیقی کو غذائے روح کہتے ہیں۔ لیکن دنیا میں  
 اچھی سے اچھی چیز کا غلط استعمال بھی ہوتا ہے۔ سماع کے جائز و ناجائز ہونے پر فقہاء اور صوفیہ نے بہت بحثیں کی ہیں لیکن  
 بہترین جواب دہی ہے جو عارفِ لدنی نے دیا ہے۔

سماع راست جائز اور سماع ناراست ناجائز

سماع راست کے لئے دو شرائط ہیں۔ ایک یہ کہ سننے والا جذباتِ عالیہ رکھتا ہو اور ان کی پرورش کیلئے روحانی غذا  
 کا طالب ہو۔ اور دوسرے یہ کہ موسیقی اس انداز کی ہو جو سفلی اور حیوانی جذبات کو نہ ابھارے۔ قرآن کریم کی خوش الحانی  
 سے قرأت بھی موسیقی ہی ہے جس سے سننے والوں کے قلوب پر رقت طاری ہوتی ہے۔ مثنوی میں ایک قطعہ ہے کہ ایک  
 یہودی کی لڑکی مائل یہ اسلام تھی اور اس کے والدین کو اس کا کوئی چارہ سمجھ میں نہ آتا تھا۔ مگر محسنِ سمیع خواش سے اذان دینے  
 والے مؤذن نے اس کا دل اسلام کی طرف سے پھیر دیا؛  
 برسماع راست ہر کس چیر نیست — طعمہ ہر مرغے انجیر نیست

## حرص

گر بیزی بھر را در کوزه — چند گنج قسمت یک روز  
 انسانی حرص کی کوئی انتہا نہیں۔ دولت کی حرص حریص کی موت تک برابر ترقی کرتی رہتی ہے۔ حرص ایک  
 بیماری ہے اگر اس کا علاج قناعت سے نہ کیا جائے تو روز افزوں اس میں اضافہ ہوتا رہتا ہے۔ ہر مرض کا یہی قانون  
 ہے خواہ بیماری جسمانی ہو یا قلبی۔  
 فی قلوبہم مرضیٰ فزادہم اللہ مرضاً — ان کے دلوں میں بیماری ہے اور اللہ ان کی بیماری کو بڑھاتا ہے۔  
 حریص کی آنکھوں کو بقول سعدی یا قناعت پر کند یا خاک گور۔

اسلام اور موسیقی کی مفصل بحث کے لئے مولانا شاہ محمد جعفر کی محققانہ کتاب بصیرت افروز ہے۔ (اشاعت۔ ادارہ

ثقافت اسلامیہ کلب روڈ۔ لاہور)

مولانا فرماتے ہیں کہ حریص کسی اس واضح حقیقت پر غور نہیں کرتا کہ تھا ضائع شہوات کو ایک حد تک ہی پورا کر سکتے ہیں اس حد سے آگے قدم اٹھانے سے ایفائے مقصد کی بجائے خود مقصود ہی فوت ہو جاتا ہے بعض لوگ کھانے کی لذتوں کا شکار ہو جاتے ہیں۔ ان کا پیٹ بھر جاتا ہے لیکن نظر نہیں بھرتی گویا تھ میں جنس نہیں آنکھوں میں تو دم ہے رہتے دو ابھی سا غروینا میرے آگے

جب ضرورت سے زیادہ کھا جاتے ہیں تو یاقے کرنے لگتے ہیں یا اسہال وغیرہ میں مبتلا ہو جاتے ہیں اور رفتہ رفتہ ہاضمہ ایسا خراب ہوتا ہے کہ پھر بد ذائقہ دوائیاں کھانی پڑتی ہیں۔ اچھی غذا کا لقمہ حلق سے نہیں اترتا اور طبیب ہدایت کرتا ہے کہ اگر تندرستی چاہتے ہو اور مرگ ناگہانی سے گریز مقصود ہے تو اس گریز کے لئے پریز لازمی ہے۔ اب ایسا شخص تندرست لوگوں کو دیکھ کر ترستا ہے کہ عمدہ کھانے کھا رہے ہیں اور ہضم بھی کر رہے ہیں پھر کف افسوس ملتا ہے :

بد اعتدالوں سے سبک سب میں ہم ہوئے جتنے زیادہ ہو گئے اتنے ہی کم ہوئے

ہنری فورڈ جو دنیا کا سب سے دولت مند انسان تھا اپنے سوانح حیات میں لکھتا ہے کہ مجھے اپنی لذات کی خاطر کسی دولت کی حرص لاحق نہیں ہوئی۔ جو عام لوگ کھاتے ہیں وہی میری غذا ہے اگر دس عظیم الشان عملات بھی تعمیر کر لوں تو ایک کمرے سے زیادہ میں استعمال نہیں کر سکتا ایک بستر سے زیادہ میرے سونے کے لئے درکار نہیں۔ شریفانہ قسم کے چند جوڑے کپڑوں کے میرے لئے کافی ہوتے ہیں۔ اپنی ذات کے لئے حرص مال میں اضافہ میرے کس کام آسکتا ہے۔ مولانا نے اس حقیقت کو ایک دلنشین تشبیہ سے واضح کیا ہے۔ ایک کوزے کا ظرف محدود ہوتا ہے۔ اگر اس میں ایک سمندر کو بھی انڈھیل دیا جائے تو بھی کوزے میں بقدر ظرف ہی بھرے گا۔ باقی تمام پانی چمک چمک کر ادھر ادھر پھیلے گا کوزے کو اس سے کیا حاصل۔ کوزے میں تو اتنا ہی بھرے گا جتنا کہ انسان کے لئے ایک دن کے استعمال کے لئے کافی ہو :

کوزہ چشم حریصاں پر نشد تا صدف قانع نشد پرورش

سپی کے اندر موتی کیسے بنتا ہے قدیم زمانے میں لوگوں کا خیال تھا کہ ابرنیساں کا ایک قطرہ اس کے دہن میں جاتا ہے پھر سپی کا منہ بند ہو جاتا ہے اور قطرہ رفتہ رفتہ موتی بن جاتا ہے یونہی کسی نے تمک لگایا تھا لیکن صدیق تک عام و خاص سب نے اس کو ایک مسلم حقیقت سمجھ لیا۔ اب معلوم ہوا کہ سپی کے اندر خارج سے ریت وغیرہ کا کوئی ذرہ داخل ہو جاتا ہے اور سپی کو اپنے اندر خلش اور غارش محسوس ہوتی ہے فطرت اس ذرے پر لعاب کا ایک غلاف چڑھا دیتی ہے تاکہ غارش محسوس نہ ہو۔ یہی لعاب خشک ہو کر موتی بن جاتا ہے۔ لیکن شاعری میں ابرنیساں کے قطرے سے موتی بننا اب تک جاری ہے۔ شاعری کو سائنس کی تحقیقات سے کیا واسطہ :



تاک را سیراب کن اے ایڑنیاں دیہا۔۔۔ قطرہ تائے تو اندر شد چرا گو ہر شود  
مولانا فرماتے ہیں کہ صدف کے اندر موتی قناعت نے بنایا۔ اگر وہ حرص میں اپنا منہ ابرنیمیں کے قطروں کو پینے  
کے لئے کھلا رکھتی تو کوئی قطرہ بھی پرورش نہیں سے محروم رہنے کی وجہ سے موتی نہ بن سکتا۔  
حرص مال کے متعلق مولانا نے ایک اور بلیغ تشبیہ استعمال کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ حیاتِ انسانی کی کشتی کو چلانے  
کے لئے یہ ضروری ہے کہ اس کے نیچے اتنا ہی پانی ہو جو اس کو خوبی سے تیرا سکے اس سے زیادہ مقدار آب کی کشتی کو ضرورت  
نہیں ہوتی۔ اس کے نیچے اور سو پچاس گز گہرا پانی ہو یا پانچ میل گہرا سمندر ہو وہ سب فالتو پانی ہے کشتی کی روانی کو  
اس سے کوئی فائدہ نہیں پہنچتا۔ ضرورت سے زیادہ مال کی حرص جب انسان کے دل کے اندر داخل ہو جاتی ہے تو وہ  
زندگی کی خرابی کا باعث ہوتی ہے بعینہ جیسے پانی اگر کشتی کے اندر داخل ہو جائے تو اس کو ڈوب دیتا ہے۔ زندگی کے  
فطری اور حقیقی مقاصد کے لئے بقدر ضرورت مال لازمی ہے۔ پیغمبروں کو بھی استحکامِ دین کے لئے کچھ مال کی ضرورت  
ہوتی ہے لیکن مال اہل دل کے لئے ذریعہ خیر ہوتا ہے وہ خود مقصد نہیں بن جاتا۔ دل کے اندر مال کا کوئی مقام نہیں۔ مال  
صالح رحمت ہے اور مالِ غیر صالح یا وافر از ضرورت زحمت اور آفت ہے :

مال را اگر بہر دین باشی محمول      نعم مال صالح گفتار رسول  
آب در کشتی ہلاک کشتی است      زیر کشتی بہر کشتی پستی است

حرص کا واحد علاج صفاتِ عالیہ کا عشق ہے جن کا کمال ذاتِ الہی میں پایا جاتا ہے۔ اس قسم کا عشق تمام جسمانی اور  
روحانی بیماریوں کا علاج ہے؛ مخلوقِ بااخلاق اللہ! جو غایتِ حیات ہے، اس کا راستہ اور ذریعہ عشقِ الہی ہے جو تمام  
اٹلے و اسفل اور آبی جانی متناؤں کو سوخت کر دیتا ہے۔ حکمتِ جسمانی اور حکمتِ روحانی سب سرچشمہ یہی ہے :

ہر کرا جامہ ز عشق چاک شد      اور حرص و عیب کلی پاک شد  
شاد باش اے عشق خود سودائے ما      اے طیب جملہ علتِ ہائے ما

اے دوائے نجات و ناسوس ما      اے تو افلاطون و جالینوس ما

مقصودِ حیات بلند ترین مقامات کی طرف پرواز ہے جن کا منتہا خدا کی ذات ہے۔ منزلِ ماکبر یا ست۔  
حرص سے اس پرواز میں کوتاہی پیدا ہوتی ہے۔ روح کے پرواز و حرصِ مال اور حبِ جاہ کے بوجھ سے محروم پرواز  
ہو جاتے ہیں :

اے طائر لاہوتی اس رزق سے موت اچھی      جس رزق سے آتی ہو پرواز میں کوتاہی (قبال)  
مولانا فرماتے ہیں کہ کمزیر عشقِ روح کے پرواز میں جاتی ہے اور انسان کو کچھ کر اور آڑا کر کوئے دوست میں پہنچا  
دیتی ہے : پروازِ ماکبر عشقِ دوست      موکشانش می کشد تا کوئے دوست

## آئینہ دل

دل کے آئینے کی تشبیہ عام ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اس سے بہتر تشبیہ ہو بھی نہیں سکتی۔ تمام کائنات انسان کے دل میں منعکس ہوتی ہے لیکن اس انعکاس کے لئے لازمی ہے کہ دل کا آئینہ صاف ہو۔ حرص و ہوس، دنیا داری کا تردد، عیب النہوات اس آئینے کو زنگ آلود کر دیتے ہیں اور عرفان حقائق کے بغیر مقصود حیات حاصل نہیں ہو سکتا۔ سینہ بے کینہ اور دل شفاف آئینہ ہونا چاہئے تاکہ ہر حقیقت جوں کی توں اس میں منعکس ہو۔ عام انسانوں کے قلوب زنگ آلود ہونے کی وجہ سے حقیقت کے غماز نہیں ہوتے۔

آئینہ ات دانی چرا غماز نیست      زانکہ رنگار از رخت ممتاز نیست  
آئینہ کو زنگ و آلائش جداست      ہر شعاع نور خورشید خداست  
روتو رنگار از رخ او پاک کن      بعد ازاں کن نور را ادراک کن

علماء عقلی کے نزدیک حصول علم کا ذریعہ یا محسوسات ہیں یا معقولات۔ انسان اپنے تجربے اور مشاہدے سے یا استخراج و استقراء سے معلومات حاصل کرتا اور ان میں اضافہ کرتا رہتا ہے۔ لیکن روحانیین کا تجربہ یہ ہے کہ حقیقی علم خارج سے معلومات کے اجتماع سے نہیں بلکہ باطن سے بذریعہ تصفیہ قلب پیدا ہوتا ہے۔ ان کی تعلیم یہی ہے:

صیقلی کن      صیقلی کن      صیقلی !

صیقلی ہی ہر قسم کی تیر و ہیکلی کا علاج ہے۔ خارجی معلومات سے انسان علت و معلول کی کڑیاں جوڑتا رہتا ہے اور یہ سلسلہ کہیں ختم نہیں ہوتا۔ علاوہ ازیں اضداد حیات تشکیک آفرین ہوتے ہیں۔ اسی لئے استدلالی حکمت تشکیک کے دائرے سے آگے قدم نہیں رکھ سکتی۔ صوفیہ کہتے ہیں کہ خارجی معلومات کا انبار لگاتے رہنے کی بجائے اگر انسان جلائے قلب میں کوشش کرے تو علم یقین سے عین یقین اور حق یقین تک پہنچ جائے جہاں علم لاریب فیہ ہو جاتا ہے اس کے بعد تشکیک کے کانٹے دل میں نہیں کھٹکتے۔ اسی ضمن میں مولانا نے ایک حکایت لکھی ہے کہ ایک بادشاہ نے رومی اور چینی مصوروں کے کمال فن کا مقابلہ کرنے کے لئے ایک محل میں آئینے سامنے دو دیواریں معین کیں اور دونوں دیواروں کے درمیان پردہ حائل کر دیا۔ اس کے بعد حکم دیا کہ چینی ایک دیوار پر مصوری کا کمال دکھائیں اور رومی دوسری دیوار پر۔ اور دو تو متقابل گروہ ایک دوسرے کی تصویریں تابہ انجام کار نہ دیکھنے پائیں۔ جب دونوں گروہ کام ختم کر چکیں گے تو درمیان سے پردہ ہٹا کر مبصرین ان کا مقابلہ کرینگے۔ چینی تو نقاشی میں جاں نشانی کرتے رہے اور طرح طرح کے مناظر بنائے، لیکن رومی فقط اپنی دیوار کو صیقل کرتے رہے یہاں تک کہ وہ آئینہ بن گئی۔ جب پردہ ہٹایا گیا تو چینیوں کے تمام نقش و نگار رومیوں کی دیوار آئینہ کردار میں منعکس ہو گئے۔ مولانا فرماتے

ہیں کہ یہی حال حصول ملم حقیقت کا ہے ایک گروہ موقلم کی کاوش اور رنگ آمیزی سے تصویریں بناتا رہتا ہے اور دوسرا قلب کو صیقل کر کے تمام حقائق کو اپنے اندر منعکس کر لیتا ہے :

حسن آئینہ حق اور دل آئینہ حسن

رفع رنگ سے وہی بات پیدا ہو جاتی ہے جو حسن رنگ نے پیدا کی تھی۔ صیقلی سے دل نہ صرف مظاہر آفاق کا آئینہ بن جاتا ہے بلکہ اس میں حقائق باطن بھی منعکس ہوتے ہیں جو حکمت آفاق سے ماورئی ہیں :

آں جمال آتے کہ دام اولیا سست      مکن مرویان بستان خداست

## عشق و عقل

وہ عشق جو مقصد و مقصود حیات ہے اور جو وجہ تکوین و ارتقاء کا ثبات ہے جو تمام ہستی کی رگ و پے میں جاری اور جہاد و نبات و حیوان و انسان سب پر کسی نہ کسی رنگ میں طاری ہے۔ عقل جوئی و استدلالی جب اس کی شوج کرنے کی کوشش کرتی ہے تو اس کی کیفیت ایسی ہوتی ہے جیسے گدھا کسی دلدل میں پھنس جائے۔ جس قدر زیادہ سعی خروج کرے گا اسی قدر اور دھلتا چلا جائے گا اس کا تعلق و جہان سے ہے بیان سے نہیں :

ہرچہ گویم عشق را شرح دیاں	چو بعشق آیم غفل با شتم از ایں
گرچہ تفسیر زماں روشن گراست	لیک عشق بے زباں روشن تراست
چوں قلم اندر نوشتن می شناخت	چوں بعشق آمد قلم بنمود شناخت
چوں سخن در وصف ایں حالت رسید	ہم قلم بشکست و ہم کاغذ درید

عقل در شرحش چو خرد رگل، مخفت  
شرح عشق و عاشقی ہم عشق گفت

## آفتاب و سایہ

ہستی مطلق یعنی ذات باری تعالیٰ اور مخلوقات و موجودات کی باہمی نسبت کچھ اس انداز کی ہے جو سورج اور اس کے سائے میں پائی جاتی ہے۔ اگر آفتاب نہ ہو تو سائے کا وجود بھی نہیں ہو سکتا۔ کائنات اسی طرح خدا کا پتہ دیتی ہے جس طرح سایہ آفتاب کی نشان دہی کرتا ہے۔ اگرچہ سایہ بھی ایک طرح سے آفتاب کی دلیل ہے۔ لیکن اس سے کم تر ہے۔ جس طرح کہ خود آفتاب آفتاب کی دلیل ہے۔ اگر کوئی پوچھے کہ اس کا کیا ثبوت ہے کہ سورج نکلا ہوا ہے تو اس کا جواب یہی ہے کہ آنکھیں کھول کر اس کی طرف رخ کرو۔ اس کے لئے کسی استدلال کی ضرورت نہیں :

آفتاب آمد دلیل آفتاب      گردِ لیلِت باید ازوے رو متاب  
ازوے ارمایہ نشانے میدہد      شمس ہر دم نورِ جانے می دہد  
دنیا میں جتنی نباتی و حیوانی زندگی ہے وہ سب سورج کی بدولت ہے۔ حیاتِ آفریں آفتاب ہے نہ کہ  
سایہ آفتاب۔ تمام موجودات اپنی زندگی کے لئے شمسِ ازلی کے محتاج ہیں۔ محض موجودات میں گھرا رہنا ایسا ہے  
جیسے کہ کوئی شخص ہمیشہ سائے میں بیٹھا رہے۔ سائے میں تو اسی طرح غیند آجاتی ہے جس طرح کہانی سننے سننے انسان  
سو جاتا ہے۔ مقصدِ حیات بیداری ہے نہ کہ خواب :

سایہ خواب آور ترا، بچو سمر      چوں برآید شمس انشق القمر  
نہ شیم نہ شب پرستم کہ حدیثِ خواگیم      ہمہ آفتاب بینم ہمہ آفتاب گویم  
سورج کے سامنے سایہ ہی بے حقیقت نہیں ہوتا بلکہ قمر بھی جو اس سے اخذِ نور کر لے، اگر سورج  
کے سامنے آجائے تو ماند پڑ جائے۔ لیکن آفتاب حقیقت ہمارے نظامِ شمسی والا سورج نہیں۔ یہاں کا سورج  
تو بیچارہ ہر وقت مسافرِ بلائے گردش رہتا ہے اور اس سے دیروز و فردا پیدا ہوتے اور آتے جاتے رہتے ہیں۔ آفتاب  
حقیقت الان کماکان رہتا ہے۔ ذرا ہری سورج کی مثل تو تصور ہو سکتی ہے لیکن آفتابِ ازلی کی کوئی مثل نہیں۔  
لیس کمثلہ شیء۔ افلاک میں جو بلند و عالی کرہ نار (ایثر) ہے وہ خود آفتاب حقیقت کا محتاج اور اس کی مشیت کا  
اسیر ہے۔ خدا کی نظیر نہ زمین میں آسکتی ہے اور نہ خارج میں کہیں مل سکتی ہے :

خود غریبے در جہاں چوں شمس نیست      شمس جاں باقیست کوراا من نیست  
شمس در خارج اگرچہ هست فرد      مثل او ہم می توان تصویر کرد  
لیک آں شمسے کہ شد متش ایثر      بتو دش در دہن و در خارج نظیر  
در تصور ذات اورا گنج کو

تادراآید در تصور مثل او

## اعتدالِ آرزو

انسان کے دل میں جتنی آرزوئیں پیدا ہوتی ہیں وہ اپنے ماتخذ میں انسانی جبلت کا نتیجہ ہیں۔ کوئی آرزو اپنی  
ماہیت کے لحاظ سے مطلقاً قابلِ رد نہیں۔ مگر حیاتِ انسانی میں خرابی اور انتشار اس سے پیدا ہوتا ہے کہ ہر آرزو نکل  
من مزید میں مبتلا ہو جاتی ہے۔ کھانا پینا ہو یا جنسی لذت یا حب مال و جاہ سب کا یہی حال ہے۔ نفس کے  
تقاضوں پر اگر تجدید نہ لگائی جائے تو نفس امارہ ہو جاتا ہے۔ بجائے محکوم رہنے کے وہ انسان پر مطلق العنان حکمرانی

کرنے لگتا ہے :

ہزاروں خواہشیں ایسی کہ ہر خواہش پہ دم نکلے

بہت نکلے مرے ارمان لیکن پھر بھی کم نکلے

انسان کا ظرف اور اس کی قوتیں محدود ہیں۔ ایک حد تک تو آرزو جائز ہے جس سے ایک انسان کو نفع پہنچتا ہے اور دوسروں کو اس سے کوئی ضرر نہیں پہنچتا۔ لیکن نفس پر آرزوؤں کو لادتے چلے جاؤ تو نہ وہ پوری ہو سکتی ہیں اور نہ ان سے کچھ مسرت و سعادت حاصل ہوتی ہے :

اے بسا آرزو کہ خاک شدہ

مولانا فرماتے ہیں کہ انسان کی جسمانی ہستی ایک پرکاش کے برابر ہے لیکن آرزوؤں کا پہاڑ اپنے اوپر لاد لیتا ہے۔ فرماتے ہیں کہ قدرت الہی کو دیکھو کہ ہر جگہ تناسب اور اندازے سے عمل کرتی ہے۔ سورج کو زمین سے اتنے فاصلے پر رکھا ہے کہ کرہ ارض میں ہر جاندار ہستی اس کی حرارت سے فائدہ اٹھاتی ہے۔ اگر سورج زمین سے قریب تر ہو جائے تو سب کچھ سوخت ہو جائے۔ انسان کو اس فطرت سے سبق حاصل کرنا چاہیے۔ کوئی چیز آفتاب عالم تاب کی طرح حیات بخش بھی ہو تو بھی اس سے منفعت اسی حال میں حاصل ہو سکتی ہے کہ انسان اندازہ و تناسب کو ہاتھ سے نہ جانے دے۔ ہر اچھی چیز کی تمنا کرے لیکن اعتدال کے ساتھ :

آرزو می خواہ یک اندازہ خواہ برنا بد کوہ را یک برگ کاہ

آفتابے کز دے ایں عالم فروخت اندکے گرمیش آید جملہ سوخت

ملفوظاتِ رومی

مترجمہ مقیم صاحب

قیمت چھ روپے

حکمتِ رومی

مفتی ڈاکٹر خلیفہ عیدالحکیم صاحب

قیمت تین روپے

صلیٰ کا پتہ

ادارہ ثقافتِ اسلامیہ۔ کلب روڈ۔ لاہور

محمد جعفر شاہ پھلواری

# ایک سہروردی درویش

عراقِ عجم میں بہمان اور زرخان کے درمیان ایک مقام ہے جس کا نام سہرورد ہے۔ یہاں ایک بڑے کامل بزرگ گزرے ہیں جن کا نام حضرت ابوالنجیب عبدالقادر سہروردی ہے۔ سہروردیہ طریقے کا آغاز ان ہی بزرگ سے ہوا ہے۔ ان کے خلفاء میں سے مشہور بزرگ شیخ الشیوخ حضرت شہاب الدین سہروردی ہیں جو صرف خلیفہ ہی نہیں بلکہ اپنے مرشد کے برادر زادے بھی ہیں۔ عوارف المعارف کے ہی معترف ہیں۔ شیخ سعدی شیرازی ان ہی کے مرید تھے اور ان ہی کے ہارے میں شیخ سعدی نے لکھا ہے کہ ۷۷

مرا پیر داناے فرخ شہاب      دو اندر ز فرمود بر روئے آب  
یکے آنکہ بر خویش خود میں مباحش      دگر آنکہ بر غیر بد میں مباحش

ان ہی کے ایک اجل خلیفہ حضرت بہاؤ الدین زکریا ملتان کے سہروردی ہیں۔ جن کا ذکر اس وقت مقصود ہے۔

حضرت بہاؤ الدین نواح ملتان کے قلعہ کوٹ کروڑ میں پیدا ہوئے۔ سفینۃ الاولیاء میں آپ کا سنہ ولادت ۵۶۵ ہجری لکھا ہے۔ آپ کے جد امجد حضرت کمال الدین شاہ قریشی مکہ معظمہ سے خوارزم آئے تھے۔ اور خواندم سے ملتان آکر سکونت اختیار کر لی تھی۔ حضرت بہاؤ الدین ابھی بارہ ہی سال کے تھے کہ آپ کے والد مولانا وجیہ الدین اللہ کو پیارے ہو گئے۔ بیٹی کا احساس جہاں انسان کو بے بس بنا دیتا ہے وہاں بعض اوقات خودی کی تخلیق بھی کرتا ہے۔ حضرت بہاؤ الدین کے اندر باپ کا سایہ اٹھ جانے کے بعد اپنے پاؤں پر کھڑے ہونے کا جذبہ پیدا ہوا۔ آپ نے پہلے تو قرآن پاک حفظ کیا اور ساتوں قرأتوں کی مہارت حاصل کی۔ پھر خراسان پہنچے۔ جہاں علم ظاہر اور علم باطن دونوں کی تحصیل کی۔ پھر نجارا گئے اور وہاں علوم کی تکمیل کی۔ پھر حج و زیارت کے لئے مکہ اور مدینہ پہنچے۔ مدینہ میں ایک جلیل القدر محدث مولانا کمال الدین محمد سے علم حدیث پڑھا۔ اس کے بعد یہیں تزکیۂ نفس کے لئے کچھ مجاہدے کئے پھر وہاں سے بیت المقدس اور وہاں سے بغداد پہنچے۔ یہاں اس وقت شیخ الشیوخ شہاب الدین سہروردی کا طوطی بول رہا تھا۔ حضرت بہاؤ الدین آپ کی صحبت میں صرف مشردن رہے۔ اتنی قلیل مدت میں شیخ الشیوخ نے آپ کو ساری روحانی نعمتوں سے مالا مال کر کے خرقہ خلافت عطا فرمایا۔ شیخ الشیوخ کے بعض حلقہ گوشوں نے دریافت کیا کہ ہم لوگ یہاں مدتوں سے ڈیرا جائے بیٹھے ہیں مگر یہیں ابھی تک کچھ نہ ملایا بہت تھوڑا حصہ ملا اور بہاؤ الدین زکریا چند

دنوں کی صحبت میں سب کچھ لے گئے۔ یہ کیا بات ہے؟ شیخ الشیوخ نے فرمایا کہ: ”تم لوگ گیلی لکڑی ہو اس لئے دیر میں منسلک ہو گئے اور بہاؤ الدین چوپ خشک ہے اس لئے اس نے فوراً آگ پکڑ لی؟“ خلافت دینے کے بعد شیخ الشیوخ نے آپ کو ہایت کی کتبہ ملتان ہی میں جا کر قیام کروا دیا اور اللہ کے بندوں کو روحانی فیض پہنچاؤ بغرض آپ پہلے تو صرف ملتان تھے اور اب ملتان سہروردی ہو کر واپس آئے اور نہ فقط ملتان کو بلکہ پورے ہندوستان کو اپنے روحانی فیوض سے مالا مال کر دیا۔

اس وقت ملتان میں ناصر الدین قباچہ حکمرانی کر رہا تھا اور دہلی میں سلطان شمس الدین التمش۔ قباچہ سلطان التمش کا حریف تھا مگر التمش کے زہد و تقویٰ اور دینداری کی وجہ سے حضرت بہاؤ الدین زکریا سے پسند فرماتے تھے اور قباچہ سے خوش گمان نہ تھے۔ اور تو اور خود ملتان کے قاضی مولانا شرف الدین اصفہانی بھی قباچہ پر التمش ہی کو ترجیح دیتے تھے۔ ایک بار ایسا اتفاق ہوا کہ قباچہ کی معاندانہ روش کو دیکھ کر اس کی سازشوں کا حال التمش کو حضرت بہاؤ الدین زکریا نے بھی لکھ دیا۔ اور قاضی شرف الدین نے بھی۔ سوئے اتفاق سے دونوں خط راستے ہی میں پکڑ لئے گئے۔ دونوں بزرگوار کو قباچہ نے طلب کیا اور خط پیش کئے۔ قاضی شرف الدین کی تو وہیں گردن اڑادی گئی اور حضرت بہاؤ الدین نے بڑی جرأت کے ساتھ فرمایا کہ: ”یہ خط میرا ہی ہے اور میں نے جو کچھ لکھا ہے حق لکھا ہے۔“ اس صاف گوئی و جرأت سے قباچہ اس قدر متاثر ہوا کہ کانپنے لگا اور اٹھ مہذرت پیش کرنے لگا۔ اس کے بعد آپ کو اعتراض واکرام کے ساتھ رخصت کر دیا۔

حاکم وقت سے ناماضی کے باوجود آپ کا ایک آسواہ ایسا ہے جو اس دور کے علماء و فقہاء کے لئے بہت سبق آموز ہے۔ آپ رفقاء عام میں ان حکام سے بھی پورا تعاون فرماتے تھے جن سے بوجہ بے دینی کے ناخوش تھے۔ ایک بار ملتان میں شدید قحط پڑا تو آپ نے غلے کی کثیر مقدار والی ملتان کے پاس بھیج دی۔ اسی غلے کے اندر تقریبی ٹیکے کے ساتھ کوڑے بھی تھے۔ والی ملتان نے خیال کیا کہ یہ رقم غلطی سے غلے کے اندر آگئی ہے۔ اس لئے آپ سے صورت حال دریافت کی تو آپ نے کہلوا بھیجا کہ: ”یہ بھی فائدہ کشوں کی امانت کے لئے ہے۔“

اس موقع پر وہ واقعہ یاد کیجئے کہ حضرت حاکم بن ابی بلتعہ کا ایک خط سلسلہ میں پکڑا گیا تھا جس میں انہوں نے قریشی کہہ کر یہ خبر دی تھی کہ مسلمان عنقریب مکہ پر چڑھائی کرنے والے ہیں۔ یہ سازش پکڑی گئی۔ باقاعدہ مقدمہ پیش ہوا۔ حضرت عمرؓ نے گردن آڑا دینے کی رائے دی۔ مگر حضورؐ نے حاکم کا عند قبول فرمایا اور ارشاد ہوا کہ تمہیں کیا معلوم، شاید اللہ تعالیٰ نے اہل بدر کے گناہ معاف فرمادئے ہوں حضورؐ نے انہیں چھوڑ دیا۔ اور یہاں لو کی استبداد کا یہ عالم ہے کہ قاضی شرف الدین کی گردن فوراً اڑادی جاتی ہے۔

فقر کی سب سے بڑی علامت یہ ہے کہ دولت کی محبت نہ ہو۔ حضرت بہاؤ الدین زکریا کا ایک چھوٹا سا واقعہ ہے جس سے اس حقیقت پر بڑی اچھی روشنی پڑتی ہے۔ ایک بار آپ کی ایک مندوچی کھو گئی جس میں پانچ ہزار اشرفیاں تھیں۔ مندوچی گم ہونے کی خبر سن کر آپ نے فرمایا ”الحمد للہ“ ”تھوڑی دیر کے بعد تلاش سے وہ مندوچی مل گئی۔ یہ خبر سن کر بھی آپ نے فرمایا ”الحمد للہ“ لوگوں نے دریافت کیا کہ: ”حضرت یہ کیا معاملہ ہے؟ گم ہونے پر بھی ”الحمد للہ“ اور مل جانے پر بھی ”الحمد للہ“؟ آپ نے فرمایا کہ: ”بھئی فقیروں کے لئے دنیا کا عدم اور وجود دونوں یکساں ہیں۔ آئے کی کوئی خوشی نہیں اور جلنے کا کوئی غم نہیں؟ اس کے بعد آپ نے وہ ساری پانچ ہزار اشرفیاں حاجت مندوں میں تقسیم فرمادیں۔ دیکھنے میں تو ایک معمولی سا واقعہ نظر آئے گا لیکن فقر کی ساری کائنات اس ایک جملے میں سمٹی ہوئی ہے کہ ”فقیروں کے لئے دنیا کا عدم اور وجود دونوں برابر ہیں“ بڑے سے بڑا جگہ رکھنے والا دنیا دار بھی اتنا عالی ظرف نہیں ہوتا کہ پانچ ہزار اشرفیاں ملنے پر کوئی خوشی نہ ہو اور کھو جائے تو پیشانی پر بل نہ آئے اور پھر دونوں صورتوں میں اسی امینان قلب کے ساتھ زبان سے الحمد للہ نکلے۔

اولیاء اللہ کو یہ نفس مطمئنہ اس لئے حاصل ہوتا ہے کہ ان کے پاس جو کچھ بھی ہوتا ہے وہ ان کی اپنی ذات کے لئے نہیں ہوتا بلکہ دوسرے حاجت مندوں ہی کے لئے ہوتا ہے۔ کہنے کی خوشی یا جانے کا غم اس وقت ہوتا ہے جب مال کو اپنا مال اور اپنی ملکیت تصور کیا جائے۔ جو شخص اپنا مال و جان سب کچھ اللہ کے ہاتھ فروخت کر چکا ہو وہ کسی مال کو اپنی ملکیت کیوں سمجھے اور اس کے آئے پر خوش یا جانے پر غم کیوں ہو؟ سچ ہے:

الا ان اولیاء اللہ لا خوف علیہم ولا هم یحزنون اولیاء اللہ کو نہ کوئی خوف ہوتا ہے نہ غم۔

فقر ہی کی ایک بڑی نشانی ہے تواضع۔ تواضع کا مطلب یہ ہے کہ دوسروں کی توقیر ہو لیکن خود اپنی تعظیم کرنے کا کوئی جذبہ نہ ہو۔ ایک بار آپ کی خانقاہ میں آپ کے کچھ مرید حوض کے کنارے وضو کر رہے تھے کہ آپ دفعۃً وہاں پہنچ گئے۔ سب لوگ تعظیم کے لئے اٹھ کھڑے ہوئے۔ صرف ایک مرید تھا جو وضو ختم کر کے اٹھا اور سلام بجالایا۔ کچھ کے دَور میں شاید کوئی استاد اپنے شاگرد کی اس حرکت کو پسند نہ کرے گا، لیکن حضرت زکریا ملتانی اپنے مریدوں کے سچے روحانی اُستاد تھے۔ آپ نے اس مرید کو جو وضو ختم کر کے تعظیم کے لئے اٹھا تھا بلا کر سب کے سامنے ارشاد فرمایا کہ: ”تم ان سید و ریشوں سے زیادہ افضل اور زاہد“

فقر کی ایک بڑی پہچان ہے دوسرے درویشوں سے خلوص و محبت رکھنا۔ یہ مشہور قول بہت صحیح ہے کہ:

لے ان اللہ اشترى من المؤمنین انفسہم و اموالہم بان لہم الجنة (قرآن) یعنی اللہ نے اہل ایمان سے انہی جانیں اور مال جنت کے عوض خرید لئے ہیں۔





زکریا ملتانے یہ ہدیہ قبول فرمایا۔ لیکن جانتے ہیں اس کا کیا مصرف یا کوئی جائیداد نہیں خریدی۔ کوئی بلا تک نہیں بنائی۔ کوئی مینک میلنس میں اضافہ نہیں کیا۔ پھر کیا کیا؟ تین دن کے اندر اندر یہ سارا مال غریبوں، محتاجوں اور حق داروں کو تقسیم فرما دیا۔ اور اپنے لئے ایک پھولی ٹوکڑی بھی نہ رکھی۔ یہ دل ایکسچے درویش ہی کا ہو سکتا ہے۔ ایسے درویش کا جس کا سب کچھ خدا کے ہاتھ فروخت ہو چکا ہو۔ ساری ساری رات نوافل میں گزار دینا دشوار نہیں۔ سالہا سال متواتر روزے رکھنا مشکل نہیں۔ محبت الہی کا پتہ اُس وقت چلتا ہے جب جاہ و مال کی محبت کو خدا کی محبت پر قربان کرنا پڑے، اور راہ مولائیں بندھان خدا کو اپنی جیب سے کچھ دینا پڑے۔

جب کسی قوم کے افراد میں لینے کی عادت اور اھل من مزیلہ کی ہوس پیدا ہو جائے تو ان کی سمجھ میں یہ بات نہیں آ سکتی کہ سب سے بڑی عبادت راہ خدا میں بندگانِ خدا کو کچھ دینا ہے اور دینا بھی بغیر کسی دنیوی غرض کے۔ یوں تو دنیا میں لاکھوں لاکھ خرچ کرنے والے موجود ہیں لیکن کس لئے؟ اپنی غرض کے لئے، اپنی جاہ و اقتدار کے لئے، اپنی عیش و آرام کے لئے، کوئی منصب حاصل کرنے کے لئے، کسی دشمن کو شکست دینے کے لئے، غرض ایک نہیں بیسیوں اغراض ہیں جن کے لئے انسان بہت کچھ خرچ کر ڈالتا ہے۔ لیکن ایسے اخراجات خدا کی نگاہ میں کیا وقعت رکھتے ہیں؟ بات تو جب ہے کہ دیتے وقت رمضانے مولیٰ کے سوا کوئی مقصد پیش نظر نہ ہو اور یہ جب ہی ہو سکتا ہے کہ اپنے سے زیادہ حاجت مندوں کا خیال رکھے اور جو آئے وہ محتاجوں کی حاجت روائی میں صرف کر دے۔ حضرت بہاؤ الدین زکریا نے فیاضی و سخاوت کا جو عملی نمونہ پیش فرمایا وہ رہتی دنیا تک ہر درویش اور ہر صاحب حال و صاحب مال کے لئے مشعل ہدایت بنا رہے گا اس عملی نمونے کا کیا اثر ہوا، وہ بھی سن لیجئے۔ وہی خواجہ فخر الدین گیلانی جن کی معرفت یہ مال آیا تھا حضرت زکریا ملتانے کے جو دوست اسے اتنے متاثر ہوئے کہ اپنا سارا مال و اسباب محتاجوں کو بانٹ دیا اور فقر و درویشی اختیار کر لی۔ حضرت شیخ ملتانے کی خدمت میں پانچ سال گزارے پھر حج کو تشریف لے گئے اور کئے پیچھے سے پہلے ہی جدے میں وفات پل گئے۔

فقیروں کو اگر اپنے نفس پر قابو نہ ہو تو اس کی فقیری کو ناقص ہی سمجھنا چاہئے۔ فقر کا سارا کھیل ہی اپنے نفس امارہ کو قابو میں رکھنے سے تعلق رکھتا ہے۔ نفس پر قابو نہ ہو تو زبان بھی قابو میں رہتی ہے۔ اور ہاتھ پاؤں بھی اور دوسری قوتیں بھی۔ علم، بردباری اور تحمل و ضبط بڑی اعلیٰ اقدار ہیں لیکن یہ صفات نفس پر قابو رکھے بغیر حاصل نہیں ہوتیں۔ اہل فقر کا انداز یہ ہوتا ہے کہ انہیں کوئی پتھر مار دے تو وہ پھول برسالتے ہیں، انہیں گالیاں دی جائیں تو اس کے جواب میں دعائیں دیتے ہیں۔ ان سے دشمنی کی جائے تو وہ دوستی کے سارے روائع ادا کرتے ہیں۔ غرض ان کا عمل اس آیت پر ہوتا ہے کہ:

ویداہدوا عنہما الحسنۃ السیئۃ۔  
برائی کا جواب نیکی سے دیتے ہیں۔

حضرت بہاؤ الدین زکریا کے اندر یہ صفت بھی بہ کمال پائی جاتی تھی۔ آپ ایک دن اپنی خانقاہ میں تشریف فرما تھے کہ چند خلق پوش قلندروں کی جماعت آپ کے پاس آئی اور آپ سے مالی امداد کی درخواست کی۔ یہ آپ جلتے ہیں کہ اس قسم

کے مانگنے والے پہنچے تھے ہونے کے باوجود کسب حلال اور محنت و جہاد نفسانی سے کتراتے ہیں اور مفت خوردی کے عادی ہوتے ہیں۔ ان کو دیا جائے تو سخاوت و فیاضی کا اظہار تو ہو جاتا ہے۔ لیکن ایک دوسری اخلاقی قدر کو بڑا نقصان پہنچا ہے اور وہ یہ ہے کہ ایسے لوگوں کو جب تک مانگنے، مفت کی روٹی کھانے اور محنت سے بھی چرانے کی عادت پڑ جاتی ہے اور چونکہ ان کا لباس درویشانہ ہوتا ہے لہذا درویشوں کا طبقہ مفت میں بدنام ہوتا ہے یا درویشی و توکل کا غلط تصور لوگوں میں پیدا ہو جاتا ہے۔

بہر حال اسی قسم کی باتیں ہوں گی جن کی وجہ سے آپ نے ان سوال کرنے والے قلندروں سے اپنی بیزاری کا اظہار فرمادیا۔ اس اظہار بیزاری پر ان قلندروں کو غصہ آگیا اور انہوں نے کچھ دباؤ ڈال کر رقم وصول کرنے کے لئے آپ پر تھر پھینکنے شروع کئے۔ حضرت شیخ زکریا اگر چاہتے تو ذرا سے اشارے میں آپ کے ہزاروں جاں نثار معتقدین چند لمحوں میں ان قلندروں کا دماغ درست کر دیتے۔ لیکن آپ نے صرف اتنا کیا کہ خادم کو حکم دے کر اپنی خانقاہ کا دروازہ بند کر دیا۔ قلندروں کی عمت نے شاید یہ خیال کیا کہ آپ ڈر گئے لہذا اور ڈراتا یا اپنے دل کی بھراس نکالنا چاہئے۔ انہوں نے دروازے ہی پر تھر پھینکنے شروع کر دیئے۔ اب حضرت شیخ زکریا نے ذرا تامل کے بعد فرمایا کہ دروازہ کھول دو۔ آپ نے صرف دروازہ کھولنے ہی کا حکم نہیں دیا بلکہ ایک ایسا جملہ بھی فرمایا جس کا لطف اہل فقر ہی لے سکتے ہیں۔ آپ نے فرمایا کہ میں اس جگہ خود تو نہیں بٹھا ہوں۔ مجھے تو میرے مرشد شیخ شہاب الدین سہروردی نے اس جگہ بٹھایا ہے۔ مطلب یہ تھا کہ اگر انہوں نے مجھے یہاں تھر کھانے کو بٹھایا ہے تو یہی سہی، ورنہ خدا خود ہی اس کا کوئی بندوبست فرمادے گا۔ ایسے خطرے کی حالت میں دروازے کا کھولنا کسی معمولی جرأت والے کا کام نہیں۔ بہر حال دروازہ کھول دیا گیا۔ اس جرأت، اس صبر و تحمل، اور اس عجیب خلق کا ان قلندروں کے دل پر کچھ ایسا اثر پڑا کہ وہ خود نادم ہوئے اور آپ کی خدمت میں حاضر ہو کر اپنی حرکت کی معافی مانگی۔

حضرت شیخ بہاؤ الدین زکریا ملتانی اپنے آخری دور میں دہلی میں مقیم ہو گئے تھے۔ یہاں آپ نے سلطان شمس الدین التمش کی درخواست پر شیخ الاسلامی کا عہدہ بھی قبول فرمایا تھا بلکہ ایک مدت تک آپ ہی کے خاندان میں یہ عہدہ رہا۔ آپ کے شیخ الاسلام ہونے کا واقعہ بہت دلچسپ ہے۔ اس واقعے کا پس منظر یہ ہے کہ حضرت زکریا ملتانی کے ایک جلیل القدر پیر بھائی تھے حضرت جلال الدین تبریزیؒ۔ یہ دونوں بغداد میں پانچ سال تک اپنے مرشد یعنی شیخ الشیوخ شہاب الدین سہروردی کی خدمت میں اکٹھے ہی رہے۔ اس کے بعد حضرت زکریا توطان میں مقیم ہو گئے اور حضرت جلال الدین تبریزیؒ خراسان میں مقیم ہو گئے۔ ایک بار حضرت جلال الدین تبریزیؒ دہلی تشریف لائے تو سلطان شمس الدین التمش نے بڑے اعزاز و اکرام کے ساتھ آپ کا استقبال کیا۔ اس پر مزید یہ کہ التمش کے مرشد حضرت قطب الدین نجیہؒ کا کی بھی حضرت جلال الدین تبریزیؒ سے بڑے اعزاز و احترام سے پیش آئے۔ حضرت جلال الدین تبریزیؒ کا یہ اعزاز و احترام اور یہ رسوخ و ہرور بڑی

سہ یہ کسی وجہ سے حضرت بہاؤ الدین زکریا ملتانی سے کچھ ناراض سے ہو گئے تھے۔

بعض لوگوں سے نہ کبھی لگتی اور ان کے دل میں رشک ہی کی نہیں بلکہ کچھ حسد کی آگ بھی بھڑکنے لگی۔ ان میں سب نمایاں شخصیت نجم الدین صغریٰ کی تھی۔ یہی نجم الدین صغریٰ اس وقت دہلی کے شیخ الاسلام تھے۔ حضرت جلال الدین تبریزی کا وقار و اقتدار کم کرنے کے لئے انہوں نے کئی جتن کئے۔ لیکن سلطان شمس الدین التمش نے اپنے دل میں کوئی سوئے ظن نہ پیدا ہونے دیا۔ نجم الدین صغریٰ نے ایک آخری نامناسب حرکت یہ کی کہ ایک مغنیہ کو یا انصوا شرفیاں پیش کر کے اسے اس بات پر اکسایا کہ وہ حضرت جلال الدین تبریزی پر بدکاری کا الزام لگائے۔ اس نے التمش کے سامنے جا کر حضرت تبریزی کو متہم کیا۔ جسے سن کر التمش بھی ششدر رہ گیا۔ التمش اپنے دل میں اسے ایک غلط اتہام اور کسی سازش کا نتیجہ سمجھ رہا تھا مگر احترام قانون سے مجبور تھا۔ اس نے ہندوستان کے مشہور علماء و مشائخ کو دعوت دے کر تحقیق حال کے لئے ایک ٹریبیونل مقرر کی اور اس کا حکم حضرت بہاؤ الدین زکریا ملتانی کو بتایا۔ حضرت زکریا ملتانی نے اس دعوت کو منظور فرمایا اور دہلی تشریف لے آئے۔ نماز جمعہ کے بعد مقدمے کی کارروائی شروع ہوئی۔ اتہام لگانے والی مغنیہ پیش کی گئی اور جن پر الزام تھا وہ یعنی حضرت جلال الدین تبریزی بھی طلب کئے گئے۔ آپ جس وقت مسجد میں داخل ہوئے تو تمام علماء و مشائخ تعلیم کے لئے سروسد کھڑے ہو گئے۔ اور مزے کی بات یہ ہوئی کہ مقدمے کے حکم حضرت بہاؤ الدین زکریا ملتانی آگے بڑھے اور حضرت جلال الدین تبریزی کی جوتیاں اپنے ماتھ میں اٹھالیں۔ ایک ملازم کی جوتیاں خود حکم اٹھائے۔ یہ کوئی معمولی بات نہ تھی۔ سلطان التمش کو اب اور زیادہ یقین ہو گیا کہ حضرت جلال الدین تبریزی بالکل بیگناہ ہیں۔ اس نے ارادہ ظاہر کیا کہ مقدمے کی کارروائی روک دی جائے۔ یہ ارادہ دیکھ کر حضرت بہاؤ الدین زکریا بولے کہ شیخ جلال الدین تبریزی کی جوتیوں کی خاک کا سرمہ بنا نا بھی میرے لئے باعث فخر ہے کیونکہ وہ میرے مرشد شیخ الشیوخ شہاب الدین سہروردی کے ساتھ سات سال تک سفر و حضر میں رہے ہیں۔ اہل اللہ جانتے ہیں کہ جلال الدین تبریزی سے ایسا بیعت فعل سرزد ہوتا ممکن نہیں۔ تاہم یہاں کے شیخ الاسلام نجم الدین صغریٰ کو یہ خیال نہ ہونا چاہئے کہ میں ان کی جوتیاں اٹھا کر ادا ان کو تعلیم دے کر ان کی پردہ پوشی کر رہا ہوں۔ تحقیقات مقدمہ بہر حال ہوتی چاہئے اور شہادت پیش ہوتی چاہئیں۔ لہذا پہلے مدعی یعنی اس مغنیہ کو بلوایا جائے۔ وہ مغنیہ سامنے لائی گئی۔ مگر سامنے آتے ہی اس پر کچھ ایسی ہیبت طاری ہوئی کہ اپنے اتہام کو ثابت کرنے کی بجائے اس نے تمام اصلی واقعات شروع سے آخر تک بیان کر دیئے کہ کس طرح نجم الدین صغریٰ نے اسے طمع دلا کر حضرت جلال الدین تبریزی کو متہم و رسوا کرنے پر آمادہ کیا تھا۔ ایک بھرے گئے میں اصلیت و حقیقت کے انکشاف کے بعد سازش کرنے والے شیخ الاسلام نجم الدین صغریٰ کا کیا حال ہوا ہوگا۔ اس کا اندازہ کو ناشکل نہیں ہیں۔ میں الزام ان کو دینا تھا تصور اپنا نکل آیا۔ اپنی ناشی رسوائی کا نجم الدین صغریٰ پر ایسا سخت اثر ہوا کہ وہیں بے ہوش ہو کر گر پڑے مولانا جلال الدین رومی نے یہی فرمایا ہے کہ

چوں خدا خواہد کہ پردہ کس درد  
خیلش اندر طعنہ پا کاں زند

خدا جب کسی کا پردہ فاش کرنا چاہتا ہے تو اس کے دل میں پاکبازوں پر نکتہ چینی کا میلان پیدا کر دیتا ہے۔ اس واقعے کے بعد شمس الدین التمش نے نجم الدین صغریٰ کو شیخ الاسلام کے عہدے سے معزول کر دیا اور حضرت بہاؤ الدین زکریا ملتانی سے اس عہدے کو قبول کرنے کی درخواست کی۔ آپ نے بخوشی اس عہدے کو قبول فرمایا اور ملتان واپس آئے تک آپ ہی دہلی کے شیخ الاسلام رہے۔ آپ کے بعد آپ ہی کے خاندان میں ایک مدت تک یہ عہدہ قائم رہا یہ تھا آپ کے شیخ الاسلام ہونے کا واقعہ۔

آپ نے عمر بھی لمبی پائی تھی۔ سنہ وفات ۶۶۱ بھی بتایا جاتا ہے اور ۶۷۵ بھی۔ اس لحاظ سے ۹۶ یا ۹۷ سال کی عمر آپ نے پائی۔

آپ کی عبادت و ریاضت ضرب المثل تھی۔ یہی کیا کم ہے کہ ہر روز شب کو ایک ختم قرآن کیا کرتے تھے۔ ایک دن اپنے حجرے میں عبادت میں مشغول تھے، کمر ہار ایک نورانی شکل کے کسی بزرگ نے آپ کے صاحبزادے شیخ صدر الدین کے ہاتھ میں ایک سر پہر خط دیا جو شیخ بہاؤ الدین زکریا ملتانی کے نام تھا۔ شیخ صدر الدین نے یہ خط اندر جا کر اپنے والد بزرگوار کے ہاتھ میں دیا اور خط لائے والے بزرگ کو دیکھنے کے لئے باہر آئے لیکن وہ قاصد موجود نہ تھا۔ اتنے میں ایک آواز آئی کہ دوست بہ دوست رسید، یا اپنے یار سے جا ملا۔ شیخ صدر الدین تیزی سے حجرے کے اندر آئے تو دیکھا کہ پدر بزرگوار کی حیات مستعرا ایک دوسری حیات جاودانی میں تبدیل ہو چکی ہے۔

کہتے ہیں کہ دل را بدل رہے ست، دل کو دل سے راہ ہوتی ہے۔ ادھر آپ کا وصال ہوا اور ادھر حضرت بابا فرید الدین گنج شکر بیے ہوش ہو گئے۔ دیر کے بعد ہوش آیا تو فرمایا کہ برادر دم بہاؤ الدین زکریا را ازیں بیابان فنا بہ شہرستان بقا بردند، یعنی میرے بھائی بہاؤ الدین زکریا نے اس ویرانہ دنیا سے آباد خانہ آخرت کی طرف کوچ کیا۔ اس کے بعد ہی بابا صاحب اٹھے اور اپنے حلقہ مریدین کے ساتھ قابضانہ فائزہ خانہ ادا کی۔ یوں تو ہر روز خدا جانے کتنے انسان مرتے رہتے ہیں۔ ان میں لاتعداد انسان ایسے ہی ہوتے ہیں جن کا ذکر بھی ان کی زندگی کے ساتھ ختم ہو جاتا ہے۔ لیکن مردانِ خدا مگر بھی زندہ ہی رہتے ہیں۔ بہ ظاہر وہ مرتے ہیں مگر ان کا ذکر اور زیادہ زندہ ہو جاتا ہے۔ ان ہی بزرگوں میں حضرت شیخ بہاؤ الدین زکریا ملتانی سہروردی بھی ہیں جن کا روحانی فیض ہمیشہ جاری رہے گا۔ جن کے ذکر سے کتابوں کے اوراق مزین ہوتے رہیں گے۔ جن کی یاد ایتھر کی بہروں میں ارتعاش پیدا کرتی رہے گی۔ اور جن کا مرقہ عنقریب ملتان کے ایک گوشے میں زیارت گاہ خاص و عام اور مرجعِ انعام بنا رہے گا۔

ہرگز نہ میر و آں کہ دلش زندہ شد بعشق

ثبت است بر جسد یدہ عالم دوام ما،

# علماء سوع اور علماء آخرت میں فرق

(۳)

امراء و سلاطین کے ہاں آنے جانے اور تعلقات و مراسم قائم رکھنے میں کیا قباحت ہے، اس کی طرف سمجھوتے نہایت عمدہ اشارہ کیا ہے :

عالم کے حق میں یہ بات کتنی بڑی ہے کہ کوئی اس کی مجلس میں جائے تو کہا جائے کہ وہ تو بادشاہ کے ہاں گئے ہیں۔ میں نے یہ سن رکھا تھا کہ جب تم کسی ایسے عالم کو پاؤ جو دنیا سے محبت رکھتا ہے تو سمجھ لو کہ اس کے دین میں کیسا غلط ہے۔ پھر میں نے اس کو خود آزما کر دیکھا۔ جب میں اس بادشاہ کے ہاں گیا اور اس کے بعد اپنے نفس کا محاسبہ کیا تو معلوم ہوا کہ اس پر اس سے بڑا اثر پڑا ہے۔ ہمارے علماء بنی اسرائیل کے علماء سے بھی بڑے ہیں۔ یہ بادشاہ کو بتاتے ہیں کہ دین میں رخصت کی کیا کیا صورتیں ہیں۔ اور اگر اس کے برعکس یہ اس کی ذمہ داری پر اس کو مطلع کریں اور اس کو نجات کی راہ دکھائیں۔ تو ان کا آنا جانا ان پر گراں گزرتا ہے اور ہرگز ان کو داخل ہونے کی اجازت دے نہیں جاتا۔ اس طرح خود ان کی نجات کا سامان ہو جاتا ہے۔

ما اسمع بالعالم ان یوتی الی مجلسہ فلا یوجد فیصل فیقال ہو عند الامیر قال وکتبت اسمع انه یقال اذا رایت العالم یحب الدنیا فانتصموا علی دینکم حتی جریب ذلک اذا ما دخلت قطعی هذا السلطان الا وحاسبت نفسی بعد الخروج فاری علیها الدرك وانتم تردون ما القاه و علماء زماننا مشر من علماء بنی اسرائیل یخبرون السلطان بالرخص و بما یوافق هواه ولو اخبروه بالذی علیہ و فیہ نجاتہ لا تلقم و کره دخولهم علیہ و کان ذلک نجاتہم عند ربهم۔

حکام وقت کے ساتھ راہ ورسم رکھنے اور مال و دولت سے بہرہ مند ہونے کو صحابہ نہیں نظر سے دیکھتے تھے۔ اسی کو سعد بن ابی وقاصؓ کے اس طرز عمل کی روشنی میں سمجھنے کی کوشش کیجئے۔ ان سے ان کے بچوں نے کہا کہ بہتر ہے ایسے لوگ جو ترجمہ میں آپؐ سے کہیں کم ہیں، لیکن محض امراء و سلاطین کے ساتھ مراسم رکھنے کی وجہ سے مالا مال ہیں۔ اہل آپؐ میں کہ جو خود آخرت کی صحبت و رفاقت سے مشرف ہونے کے بھوک اور اخلاص کا شکار ہو رہے ہیں کیا یہ اچھا نہیں ہے کہ

آپ بھی ان لوگوں سے تعلقات پیدا کریں۔

سعد بن ابی وقاصؓ نے کہا:

تم مجھے یہ مشورہ دیتے ہو کہ جس مردار پر لوگ جمع ہیں۔ میں بھی اس میں ان کا شریک اور ساتھی ہو جاؤں۔ یقیناً میں ایسا کر سکتا ہوں۔ لیکن یہ خوب سمجھ لو کہ یہ جفیہ یا مردار ہے۔

بال بچوں نے کہا۔ آپ کے استغنا اور امر سے تنفر کا اگر یہی عالم رہا تو ہم بھوک سے لاغر ہو کر ہلاک ہو جائیں گے۔

سعدؓ نے جو جواب دیا۔ وہ یہ تھا:

یا بقی لان اموت مومنا مہن ولا احب الی من  
بیو! امیرا ہزال وضعف سے مرنا اس سے کہیں بہتر ہے کہ مونا تازہ  
ان اموت منافقا سمینا۔ ہو کر مروں، لیکن نفاق لئے ہوئے۔

اس میں اس حقیقت کی طرف واضح اشارہ ہے کہ امر اور سلاطین کی دیباہ داری میں شوائب نفاق سے بچنا محال ہے۔ یہی وہ خطرہ ہے جس کی ابو ذرؓ نے نشان دہی کی ہے۔ انہوں نے سلمہ سے مخاطب ہو کر فرمایا:

یا سلمۃ لا تغش ابواب السلاطین فانک لا  
تصیب شینا من دینا ہم الا اصابوا من  
دینک افضل منہ۔  
اے سلمہ! بادشاہوں کے دروازوں پر نہ پڑے رہو۔ کیونکہ تم ان سے  
دنیا کی اتنی مقدار حاصل نہیں کر پاؤ گے، جتنی مقدار دین کی وہ  
تم سے وصول کر لیں گے۔

ایک شخص اگر عمدہ اور مؤثر لب و لہجہ رکھتا ہے تو اس کے لئے اس میں بڑی ہی آزمائش ہے شیطان اس پر یہ کہہ کر قابو پاتا ہے کہ تمہارے کہنے سننے سے ہو سکتا ہے کہ بادشاہ ظلم و ستم سے باز آجائے۔ اور شعائر دین کو قائم کرنے لگے لیکن عملاً ہوتا یہ ہے کہ جہاں یہ دیباہیں پہنچاؤ گے ان کے رنگ پیدا ہوا۔ مہانت کا آغاز ہوا۔ اور مدح و ثنا کے دفتر کھلنے شروع ہوئے یہی وہ ہلاکت ہے جس سے بچ نکلنا ایسوں کے لئے دشوار ہو جاتا ہے۔

چنانچہ علماء سلف جیسے حسن، سفیان ثوری، عبداللہ بن مبارک، ابراہیم ادھم، یوسف بن اسباط، ہمیشہ سلاطین و امراء کے تقرب سے گریزاں رہے۔ اور مکہ و شام کے ان علماء و دنیا پر تنقید کرتے رہے جنہوں نے سلاطین و ملوک کی دیباہ داری کو شعائر ٹھہرایا۔ عمر بن عبدالعزیزؒ کی بادشاہ تھے۔ ان کے زہد و تقویٰ کا عالم اسلامی میں شہرہ تھا۔ لیکن بایں ہمہ جب انہوں نے حسن کو لکھا کہ مجھے ایسے آدمی بتاؤ جن کو میں مشیر قرار دے سکوں۔ تو حسن نے ان کو جو جواب دیا اس سے سلف کے اصحاب کا ٹھیک ٹھیک اندازہ ہوتا ہے۔ ان کے الفاظ یہ تھے:

اما اهل الدین فلا یریدونک و اما اهل  
الدنیا فلیس یریدونک و لکن علیک بالاشراف  
جہاں تک اہل دین کا تعلق ہے وہ تو آپ کے دیباہ میں آنے کے  
نہیں۔ اور جہاں دنیا میں وہ آپ کے مطلب کے نہیں۔ لہذا شرف

فانہم یصلون شرفہم ان یدلہم سوا  
پراعتما وکرو۔ ان کو اپنی عزت کا اتنا خیال رہے گا کہ اسے خیانت  
بالخیانۃ۔ سے داغدار نہیں ہونے دیں گے۔

(۵) علمائے حق کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ وہ فتوے دینے میں جلد بازی سے کام نہیں لیتے، بلکہ جب ان سے کوئی بات  
پوچھی جاتی ہے تو وہ توقف کرتے ہیں اور حتی الامکان جواب دہی کی ذمہ داریوں سے اپنا دامن بچائے رہتے ہیں۔ اس کا مطلب  
نہیں کہ یہ لوگ سرے سے فتوے دینے کو ہی ناجائز تصور کرتے ہیں۔ اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ یہ اس وقت تک کسی معاملہ میں  
لب کشائی کی جرات نہیں کرتے، جب تک انہیں تحقیقی طور پر معلوم نہ ہو کہ اس بارہ میں نص کتاب اللہ سے یا نصوص سے یا اجماع  
و قیاس علی سے شہادت کو تائید ہم پہنچانا ممکن ہے۔ ورنہ صورت مسئلہ میں اگر انہیں احساس ہوگا کہ یہاں کچھ گھٹلا اور شک ہے  
تو یہ لادری کہہ کر صاف بچ جائے گا کہ ترجیح دیتے ہیں۔ ان میں اجتہادی صلاحیتیں موجود ہوتی ہیں۔ تب بھی اگر مسئلہ میں ظن و  
تخمین کا پہلو نکلتا ہو تو یہ ازراہ حزم و احتیاط اس کو ٹلنے کی کوشش کرتے ہیں اور چاہتے ہیں کہ کوئی دوسرا اس سے عہدہ برآ  
ہو۔ جو زیادہ یقین و ثبوت کے ساتھ اس کو واضح کر سکے کیونکہ خواہ مخواہ اجتہاد کے خطرہ کو مول لینا ٹھیک نہیں۔ اس لادری  
کی تائید میں یہ حدیث بھی ہے:

العلم ثلاثة کتاب ناطق و سکتہ و سکتہ قائلہ و  
علم تین چیزوں میں مختصر ہے کتاب ناطق میں، سنت قائمہ میں اور  
لادری میں۔

شعبی کا کہنا ہے:

لادری نصف العلم و من سکت حیث لا  
لادری کا کہنا بھی نصف علم ہے اور جو نہیں جانتا اور اس پر حجتہ  
یعدی اللہ تعالیٰ قلیس باقلی اجماع من نطق۔  
اس کی وجہ ظاہر ہے، اپنی جہالت کا اقرار کرنا آسان نہیں۔ اس سے نفس کو بڑی تکلیف کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ صحابہؓ  
اور سلف کی روش یہی تھی کہ فتوے دینے میں عجلت سے کام نہیں لیتے تھے۔ یہ عبداللہ بن عمرؓ کے علم و فضل سے ہر کوئی واقف  
ہے جب ان سے فتوے پوچھا جاتا۔ تو یہ کہتے اس کا جواب دینا میرا کام نہیں۔ جاؤ اپنے امیر سے پوچھو جس نے ان ذمہ داریوں کو  
قبول کر رکھا ہے بعد اللہ بن مسعودؓ کہا کرتے تھے کہ:

ان الذین یفتی الناس فی کل ما یستفتونہ  
وہ شخص جو ہر اس سوال کا جواب دینے کی زحمت کو ادا کرتا ہے جو  
اس سے پوچھا جاتا ہے یقیناً پاگل ہے۔

حضرت علیؓ و حضرت عبداللہؓ کا ایک صاحب پر گذر ہوا جو عظم و گفتگو میں مصروف تھے آپ نے فرمایا یہ اصل میں کہہ  
رہا ہے اے فتویٰ لوگو! مجھے بھی تو پہچانو۔



ابن عمر فرماتے ہیں :

تریدعت تجملونا بحسبنا تعبیر عن علینا الی جہنم۔ تم میں دراصل پل بنانا چاہتے ہو کہ تمہیں جہنم میں پہنچا ہے۔  
یعنی یہ چاہئے کہ اپنی خواہشات نفس کے لئے ہم سے جواز و اباحت کی سند حاصل کریں۔

ابراہیم التیمی سے جب کوئی مسئلہ پوچھا جاتا تو بے اختیار رو دیتے اور کہتے :

الم قبلہ وغیری حتی احتجتم کیا میرے سوا تمہیں اور کوئی جواب دینے والا نہیں ملا جو میری  
القی۔ ضرورت محسوس ہوئی۔

حضرت سلمانؓ اور ابوذرؓ داء میں آنحضرتؐ نے بھائی چاہہ قائم کر دیا تھا۔ ان کو معلوم ہوا کہ ابوذرؓ داء نے معمولی علاج  
و معالجہ شروع کر دیا ہے۔ اس پر انہوں نے ان کو لکھا :

یا اخی بلغنی انک قعدت طبیباً قد اوی یا اخی بلغمی انک قعدت طبیباً قد اوی  
المعنی فانظر فان کنت طبیباً فتکلم فان علان کرتے ہو۔ اگر فی الواقع تم طبیب ہو گئے ہو۔ تو بے شک دعا  
کلامک شفاء وان کنت متطبباً فالله اور نسخہ کے بارہ میں گفتگو کرو۔ اللہ تعالیٰ شفا عطا کرے گا لیکن اگر تم  
اللہ لا تقتل مسلماً۔ اتائی ہو تو اس سے بچو کہیں قتل مسلم کا از کتاب نہ کر بیٹھو۔

ابوذرؓ داء نے اس کے بعد علاج سے متعلق مشورہ دینے میں توقف اختیار کیا۔

حضرت انسؓ سے جب کوئی بات پوچھی جاتی۔ تو وہ ازراہ انکساری حضرت حسنؓ کا حوالہ دیتے کہ ان سے پوچھو۔ ابن  
عباسؓ سے جب دریافت کیا جاتا۔ تو وہ سائل کو عارث بن زیدؓ کی طرف رجوع کرنے کی تلقین کرتے۔ اسی طرح عبداللہ بن  
عمرؓ سے جب کوئی سوال کیا جاتا تو وہ سعید بن المسیبؓ کا پتہ دیتے۔ یعنی ان میں ہر ایک چاہتا کہ کاش اس کی جگہ کوئی دوسرا  
جواب کی ذمہ داری کو قبول کرے۔

علوم باطن کی طرف زیادہ علم باطن کے حصول کے لئے کوشاں ہوں۔ قلب  
التفات رہنا چاہئے اور احوال قلب پر نظر رکھیں۔ اور طریق آخرت کو جاننے اور اس پر چل کھڑے ہونے کا اہتمام کریں۔  
صدق دلائل امید رکھیں کہ مجاہدہ و مراقبہ سے ان پر حقائق کا انکشاف ہوگا۔ کیونکہ یہ واقعہ ہے کہ مراقبہ مشاہدہ پرستی ہوتا  
ہے۔ اور دقائق علم و حکمت کے سونے قلب ہی سے پھوٹتے ہیں۔ کتابوں سے اور ظاہری تعلیم سے یہ حاصل ہونے والا  
نہیں۔ الہام کی اصل کلید اور سرچشمہ منبع حکمت یہ ہے کہ انسان ظاہری و باطنی اعمال کو بروئے کار لائے۔ حضور قلب  
اور فکر و خیال کی پاکیزگی کے ساتھ چند ساعتیں اللہ کے سامنے خلوت نشیں ہو۔ اور تمام ماسوائے قطع تعلق کر کے  
اس سے وابستہ ہونے کی کوشش کرے۔ اس طریق سے حقیقی علم حاصل ہوتا ہے۔ ورنہ کتنے ہی طالب علم ایسے ہیں کہ انکی

نت  
یہ اس دشت کی بادیہ پیمائی میں گذری ہیں۔ اور سوا اٹھارہ کی ظاہری سطح کو چھونے کے ان کے علم نے اور کوئی کامرانی حاصل  
ہی کی۔ جب کہ انہیں کے مقابلہ میں ایسے لوگوں نے زیادہ حیرت انگیز ترقیاں کی ہیں۔ اور اللہ تعالیٰ نے ایسے لوگوں کے دل کو  
تحت محنت کو واضح کیا ہے جنہوں نے اصطلاحی علم کی طرف کم توجہ صرف کی ہے۔ اور عمل کو زیادہ اہم جانا ہے۔ اور قلب کے  
بقیہ و نگہ رانی کا خاص خیال رکھا ہے۔

عمل سے علم کے بعض خفیہ دروازے بھی کھلتے ہیں۔ اور علم کا ایک ذریعہ مجاہدہ بھی ہے۔ اس کی تائید میں آنحضرت کی یہ  
ریٹ پیش کی جاسکتی ہے:

عن عمل بما علم ودرثہ اللہ علما مالم جو شخص اپنے علم کے مطابق عمل کرتا ہے اللہ اس کو ان علوم کا وارث  
جلم۔ شہر اتا ہے جن کو وہ نہیں جانتا۔

اسی طرح اگر یہ حقیقت اپنی جگہ صحیح نہ ہوتی، کہ قلب بھی سرچشمہ معرفت و نور ہے۔ تو مندرجہ ذیل حدیث میں آنحضرت  
واہر میں دل کو حکم ٹھہرانے کی تلقین نہ فرماتے۔ آپ کا ارشاد ہے:

استغفرت قلبک وان اختوک و اختوک اپنے دل سے فتوے طلب کر۔ اگرچہ اس کے خلاف فتوے دیں، اس کے  
خلاف فتوے دیں، اس کے خلاف فتوے دیں۔

اسی مضمون کو ان حضرات نے یوں بیان فرمایا ہے:

ینال العبد یتقرب الی بالنوافل حتی بندہ نوافل کے ذریعہ میرا تقرب حاصل کرتا رہتا ہے۔ یہاں تک  
حبو فاذا احببته کنت سمعہ الذی یسمع کہ میں اس کو چاہنے لگتا ہوں۔ اور جب میں اس کو چاہنے لگتا ہوں،  
تو پھر اس کا وہ کان بن جاتا ہوں جس سے کہ وہ سنتا ہے۔

قلب سرچشمہ علوم و معارف ہے۔ علم | چنانچہ وہ لوگ جو اپنے بوجہ عبادت و ذکر کے لئے وقف کر دیتے ہیں۔ اور بطریق  
اور علماء پر حضرت علیؑ کا آخری خطبہ مراقبہ فکر میں غواصی کرتے ہیں۔ ان کو ایسے ایسے جواہر و رموز اور معانی دقیقہ  
پر اطلاع ہوتی ہے۔ کہ ان کو اگر کتب تفسیر میں ڈھونڈیے تو نہیں ملیں گے۔ یہی حال علم المعاملہ اور علم الحساب کا ہے کہ اصحاب  
ذکر و فکر کی جن اسرار تک رسائی حاصل ہوتی ہے۔ دوسرے ان تک نہیں پہنچ پاتے۔ غرض دل وہ سمند بے پایاں ہے اور  
اس کے علوم و اسرار کا دائرہ اتنا وسیع ہے کہ کوئی ان کے احاطہ پر قادر نہیں البتہ بقدر ظرف و مجاہدہ ہر شخص کے لئے  
بہرہ مندی کی ایک متعین مقدار ضروری ہے۔

حضرت علیؑ نے ایک طویل بیان میں جو ان کی زندگی کا آخری بیان ہے۔ علماء قلب ذکر کا تذکرہ کیا ہے۔ ان کا کہنا

ہے:

القلوب اوعیة وخیرها اوعاھا للخیروالناس دل بہتر ظرف کے ہیں۔ اور ان میں سے بہتر وہ ہے جس میں خیر کو

ثلاثة عالمين في وسع علم على سبيل النجاة  
وهجوع راعا اتباع لكل ناعق ميلون مع كل  
ريح لم يستضيئوا بنور العلم ولم يلجئوا الى ركن  
وثيق العلم خير من المال العلم يحرسك و  
انت تحرس المال والعلم يزكو على الانفاق  
والمال ينقصه الانفاق والعلم دين يدان  
به تكتسب به الطاعة في حياته وجميل  
الاحد وثقة بعد وفاته العلم حاكم والمال  
محكوم عليه ومنفعة المال تزول بزواله مات  
خزان الاموال وهما حيلاء والعلم احياء  
باقون ما بقى الداه ثم تنفس الصعداء  
وقال هاهنا علماء جبال ووجدت له  
حملة بل اجد طالبا غير مامون يستعمل  
بنعم الله على اوليائه ويستظهر بحجة على  
خلقه او متفارا لاهل الحق لكن ينزع الشك  
في قلبه باول عارض شبهة لا بصيرة له لا  
زاد اذك او منه وما بالذات سلس القيد  
في طلب الشهوات او مغري بجميع الاموال  
والادخار متفارا له ولا اقرىب شهابا هم الانعام  
السائمة اللهم هكذا يموت العلماء اذا مات  
حاملوه ثم لا تملوا الارض من قاتل الله  
محبة اما ظاهر مكشوف واما خائف مقهور  
لكيلا تبطل حجج الله تعالى وبياناته وكمرو  
ابن اولئك هم الاقلون عدد الا عظمون  
قد را اعيانهم مفقودة وامثالهم في القلوب

بخالت دکھا جاتا ہے۔ لوگوں کی تین قسمیں ہیں۔ ایک عالم ربانی ہے،  
دوسرا وہ طالب علم ہے جو نجات کی خاطر علم کا جو یاں ہے اور تیسرے  
درجے میں ان عوام کا نمبر آتا ہے جو سرچ و پکار کے ساتھ ہوسیتے ہیں،  
اور ہوا کے ہر ہر جھونکے کے ساتھ جھٹک جاتے ہیں۔ علم مال سے  
کہیں بہتر ہے، کیونکہ علم تمہاری حفاظت کرتا ہے اور مال کی نگرانی  
تمہیں کرنی پڑتی ہے علم خرچ کرنے پر بھی بڑھتا ہے، جبکہ مال خرچ  
کرنے سے اور گھٹتا اور سمٹتا ہے۔ علم دین ہے جس کو مانا جاتا ہے،  
زندگی میں اطاعت کا ذریعہ ہے اور زندگی کا بہترین ترکہ ہے، علم  
حاکم و سلطان ہے اور مال محکوم علیہ سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتا،  
پھر مال کی منفعت عارضی ہے۔ مال و دولت کے محافظ انتہال  
کر گئے۔ جبکہ علماء جب تک کہ زمانہ باقی ہے زندہ ہیں اور ہمیشہ  
زندہ رہیں گے۔۔۔۔ اتنا کہہ کر سرد آہ کھینچی اور فرمایا، یہاں علم کی  
فراوانیاں موجود ہیں، کاش کوئی ان کا کوئی حامل ملتا۔ میں جن کو  
پاتا ہوں یا تو وہ ایسے طالب علم ہیں جن پر بھروسہ نہیں کیا جاسکتا۔  
کیونکہ یہ دین کو حصول دنیا کا ذریعہ ٹھہراتے ہیں۔ اور اللہ تعالیٰ کے  
بندوں پر اور اس کے اولیاء پر ظلم کی بحث سے خواہ مخواہ زیادتی  
کرتے ہیں یا ایسے لوگ ہیں جو اہل حق کے متقاد تو ہیں لیکن ان کو  
بصیرت حاصل نہیں۔ چنانچہ شک کے پہلے ہی ریٹے سے ان کے  
دلوں میں شکوک و شبہات کے شکاف پیدا ہو جاتے ہیں۔ یا  
ایسے حضرات ملتے ہیں جو لذات پر ذرا ہیں اور شہوات کی طلب  
میں لگے ہوئے ہیں یا مال و دولت کے جمع کرنے اور سیٹھنے کا  
ان میں عشق ہے۔ یہ ایسے بندہ ہوا میں کہ ان کو جانور کہنا زیادہ  
صحیح ہے۔ علم پر اسی طرح موت طاری ہوتی ہے کہ اس کے حاملین  
مراجعتیں اور زندہ نہ رہیں لیکن اس پر بھی اللہ تعالیٰ کی زمین ان  
لوگوں سے خالی نہیں رہتی۔ جو اس کی محبت کو قائم کرتے ہیں۔

موجودۃ یحفظ اللہ بہم حججہ حق  
یودعوہا من وراثتہم ویزرعوہا فی  
قلوب اشباہہم ہم بہم العلم علی  
حقیقۃ الامور فاشودار وحر الیقین  
فاستلانو ما استوعر منه المتوفون  
وانسوا بما استوحش منه الغافلون  
محبوا الدنیا بایدان ارواحہا معلقۃ  
یا محل الاعلیٰ اولئک اولیاء اللہ عزو  
جل من خلقہ وامنائہ وعمالہ فی ارضہ  
والدعا الی دینہ ثم بکی وقال  
اشوقا الی ردیتہم۔

ان کی دودھوتیں میں، یا تو وہ ظاہر اور کشف ہوتے ہیں۔ اور یا  
غائب و مقہور تاکہ اللہ تعالیٰ کی محبت و دلیل باطل نہ ٹھہرے لیکن  
ایسے لوگوں کی تعداد دنیا میں کس قدر ہے؟ اور یہ کہاں رہتے ہیں  
یہ تعداد میں کم ہیں لیکن رتبہ میں زیادہ ہیں۔ ان کے اجسام شخصیتیں  
نظروں سے ادھیل میں لیکن ان کا پردہ تولوں میں موجود ہے انہیں  
کے ذریعہ اللہ تم اپنے حجج و دلائل کی حفاظت کا اہتمام کرتا ہے تاکہ  
یہ حجج و دلائل کو اپنے اختلاف کے سپرد نہ کر جائیں۔ اور اپنی طرح کے دلوں  
میں ان معارف کی تحریز نہ کر جائیں۔ علم ان کو حقیقت امر سے  
اطلاع دیتا ہے جس سے کہ یہ یقین کی روح کا براہ راست سامنا کرتے  
ہیں۔ اس سے ان کی طبیعتیں نرم ہوتی ہیں۔ جبکہ مٹرفین اسی سے  
سخت ہوتے تھے۔ اور اس سے ان کو ایک طرح کا لگاؤ پیدا ہوتا  
ہے جبکہ غافل اس سے توحش محسوس کرتے تھے۔ یہ اپنے اجسام و ابدان سے تو بلاشبہ دنیا میں رہتے ہیں۔ لیکن ان کی  
روحیں ملو اعلیٰ سے وابستہ ہوتی ہیں۔ یہ ہیں وہ لوگ جو اولیاء اللہ ہیں جو اُس کے اُما اور عمال ہیں۔ اور اس کے دین کی  
طرف لوگوں کو بلانے والے ہیں، اتنا کہہ کر رو پڑے اور کہا لمئے ان لوگوں سے ملاقات کا کس قدر شوق ہے؟  
حصول یقین اور تقویت یقین (۸) علماء حق کا ایک خاصہ حصول یقین اور تقویت یقین ہے۔ یعنی جہاں تک ان کی  
علماء عقیقی کا ایک خاصہ تنگ و دو کا تعلق ہے پہلے یہ ادائیگی یقین سے بہرہ مند ہونے کی سعی کرتے ہیں۔  
اس کے بعد یقین کے آخری مدارج کا انکشاف ان پر خود بخود بطریق قلب اور مجاہدہ ہو جاتا ہے۔ یہی وہ مقام ہے  
جس کے متعلق آنحضرت نے فرمایا ہے :

الیقین ایسان کلہ  
تعلمو الیقین  
یقین پورا پورا ایمان ہے  
یقین کی تعلیم حاصل کرو

متحدیہ ہے کہ ہمیشہ ان لوگوں کے ساتھ نشست و برخاست رکھو جو اہل یقین ہیں۔ انہی کی باتیں سنو اور انہی کی  
اقتداء پر موافقت اختیار کرو۔ جن کے دلوں کو شک و ریب کی غلش نے مجروح نہیں کیا۔ تاکہ یہی کیفیتیں تمہارے اندر  
پیدا ہوں یقین کی قدر و قیمت کیا ہے، یہ جاننے کے لئے اس قدر معلوم کر لینا کافی ہے کہ اس کی تھوڑی مقدار بھی عمل کثیر  
کے مقابلہ میں بہت ہے۔ چنانچہ آنحضرت سے جب کہا گیا ہے کہ ایک آدمی ایسا ہے جو اعتقاد و یقین کے اعتبار کی نعمت سے  
تو بالکل محروم ہے لیکن کثرتِ معاصی نے اُسے گھیر رکھا ہے۔ تو آپ نے اس کے جواب میں فرمایا : ۔

ما من ادعی الاولیہ ذنوب و لکن من کان  
غیر یزیدہ العقل و سبیلہ الیقین لم تضوّر  
الذنوب لانتہ کما الذنب تاب و استغفر  
مذام فغفر ذنوبہ و یبقی لہ فضل یدخل  
بہ الجنۃ۔

ہر آدمی کو نہ کچھ گناہوں کا مرتکب ہوتا ہے لیکن جس کی طبیعت سمجھ  
سوچ کی حامل ہے اور جس کی عادت میں یقین و اذعان کے دواغی  
کو مانتا ہے۔ گناہ اس کو مغفرت نہیں پہنچا سکتے۔ کیونکہ وہ جب بھی  
گناہ کا ارتکاب کرے گا اس میں توبہ کا جذبہ ابھرے گا اور یہ استغفار و  
ندامت کا اظہار کرنے پر مجبور ہو گا۔ اس کا نتیجہ یہ ہو گا کہ اس کے  
گناہوں کا کفارہ ہو جائے گا۔ مزید برآں اس کے لئے ایسے فضل کا اہتمام ہو گا جو اس کو جنت میں داخل کر دے گا۔

اسی حدیث کو آں حضرت نے ایک دوسری جگہ یوں ادا فرمایا ہے :

ان من اقل ما اوتیتم الیقین و عزیمۃ  
الصبر و من اعطی خطہ منہا لم یبال  
ما فاتہ من قیام اللیل و صیام النہار۔  
یعنی بن معاذ کا کہنا ہے :

نہیں کم سے کم جو عطا کیا گیا ہے وہ دو چیزیں ہیں یقین اور عزمیت  
صبر اب اگر کسی کو ان دو میں سے کچھ بہرہ ملتا ہے تو یہ اس کی  
کی پرواہ نہیں کرتا کہ قیام لیل اور صوم تہا رے کیا کیا چھوٹ گیا۔

ان للتوحید نور و للشک نار و ان  
نور التوحید احرق السیئات الموحدا  
من نار الشک لحسنات المشرکین۔  
حسنات کو جلا ڈالنے کی صلاحیت نہیں رکھتی۔

توحید میں ایک قسم کا نور ہے اور شرک میں ایک طرح کی آگ ہے  
اور توحید کا یہ نور جس قدر موحدین کی بنیادوں کو جلا کر رکھ دیتے  
کی صلاحیت رکھتا ہے اس درجہ شرک کی آگ مشرکین کے

یقین کی حقیقت اور اس کے مقامات اربعہ۔ نور سے ان کی مراد یہی یقین ہے۔ قرآن نے بھی اس حقیقت کی طرف  
متعدد مقامات میں اشارہ کیا ہے کہ یقین ہی وہ رابطہ اور واسطہ ہے جس کی وجہ سے تمام نیکیاں اور سعادتیں ظہور  
پذیر ہو سکتی ہیں۔

اس مرحلہ پر پہلا سوال یہ سامنے آئے گا کہ خود یقین کیا ہے؟ اور اس کے قوی و ضعیف ہونے کے کیا معنی ہیں؟  
تو اس کا سمجھنا اور اس کے بعد اس کی طلب و جستجو میں سرگرم ہونا نہایت ضروری ہے۔ کیونکہ جب تک اس کا نقشہ ذہن  
میں واضح نہیں ہو پائے گا اس وقت تک طلب و آرزو کے دائرے متحرک نہیں ہوں گے۔ اور اس کے لئے پہلے یہ جاننا  
چاہئے کہ یقین کا اطلاق چار مختلف معانی پر ہوتا ہے یا یہ کہ چار مقام ہیں :

اولیٰ ما اگر جو گمان ایسے امر پر مشتمل ہو کہ اس میں تصدیق و تکذیب کے امکانات برابر موجود ہوں تو اس سے  
شک سے تعبیر کریں گے۔ مثلاً اگر آپ سے کوئی یہ پوچھ بیٹھے کہ ظاں شخص جو مجھ بھول الحال ہے جنت میں جائے گا یا نہیں۔  
تو آپ قطعیت کے ساتھ کوئی جواب نہیں دے پائیں گے۔ کیونکہ اس کا جتنی ہونا اتنا ہی ہے اور ممکن ہے جتنا کہ اس کا بغض و نفرت

ثانی۔ فرض کیجئے آپ کے سامنے ایک ایسا آدمی ہے جس کے صلاح و تقویٰ کے بارے میں آپ کو علم ہے اور آپ کہہ سکتے ہیں کہ اگر اس کا خاتمہ اسی کیفیت پر ہو جائے تو یہ عقوبت کی سزا سے بچ جائے گا۔ لیکن کسی خفیہ لغزش اور معصیت کے امکان کے پیش نظر یہ بھی ہو سکتا ہے کہ یہ مستوجب عقوبت ہو۔ اس حالت میں میلان نفس کو اس کی نجات کی طرف ہے۔ لیکن عقوبت و سزا کے امکان کو بھی جھٹلایا نہیں جاسکتا۔ اس صورت میں فرق صرف یہ ہے کہ گمان نجات کو ترجیح حاصل ہے اور گمان عقوبت محض درجہ امکان پر ہے۔

ثالث۔ کبھی یہ ہوتا ہے کہ نفس انسانی تصدیق کی طرف اس طرح مائل ہوتا ہے کہ اس کے مخالف پہلو کو ذہن قبول ہی نہیں کرتا۔ یہ معرفت اگرچہ محقق دلائل کی بنا پر اسے حاصل نہیں ہوتی۔ تاہم کچھ دوسرے اسباب و ذرائع سے اس طرح فیہی قلب پر غلبہ پالیتی ہے کہ اس میں تشکیک و تذبذب کے لئے گنجائش ہی نہیں رہتی۔ اس کیفیت کو اعتقاد و متعارب یقین کہتے ہیں۔ اس کی عمدہ مثال عوام کے معتقدات میں ملے گی کہ محض سماع و تقلید سے ان کو اپنے قبوع کا حق پر ہونا سطر محسوس ہے کہ اس میں خطر کا کوئی امکان ہی نہیں، حتیٰ کہ اگر آپ ان کو ان کی اعتقادی لغزشوں پر متنبہ بھی کریں تو یہ ماننے والے نہیں۔

رابع۔ معرفت حقیقی یا یقین کامل کا پورا پورا اطلاق اس حقیقت پر ہوتا ہے کہ بطریق برہان و دلائل یہ ثابت ہو جائے کہ جس چیز پر اعتقاد ہو جائے وہی صحیح ہے۔ بخلاف ازیں اس کے مخالف پہلو کے لئے کوئی وجہ جواز موجود نہیں۔ صوفیاء اور جمہور علماء کا تصور یقین۔ لیکن یقین کا یہ درجہ اس سے زیادہ مفہوم نہیں رکھتا کہ یہاں شک معدوم ہے یا یہ کہ جس چیز پر اعتقاد ہے اس میں شبہ و ظن اور تخمین و گمان کی گنجائش نہیں یہ تمکین کی تعبیر ہے فقہاء و صوفیاء اور جمہور علماء کا تصور دوسرا ہے ان کے یقین کے لئے صرف یہ کافی نہیں کہ معتقدات میں شک کے دروازے بند ہوں اور احتمال و تخمین کے امکانات نہ پائے جائیں۔ بلکہ اس سے زیادہ ان کے ہاں اس حقیقت کا یقین ہے کہ اس میں شک و شبہ کی دخل اندازیوں کو درخواری اعتقاد ہی نہ سمجھا جائے۔ اور نظر صرف غلبہ و استیلا پر ہو۔ یعنی دیکھا یہ جلتے کہ آیا یقین دل پرستولی ہے یا نہیں اور عقل و فہم پر اس وجہ یہ طاری ہے کہ نہیں کہ یہی حاکم اور متصرف ہو اور ساری علی زندگی اسی کے تابع فرمان اور ماتحت ہو۔

یقین میں قوت و ضعف کے مدارج | اس فرق کو یوں سمجھئے کہ دلائل کے نقطہ نظر سے موت کی قطعیت میں کیا شبہ ہو سکتا ہے؟ اس سے زیادہ حتمی و یقینی چیز اور کیا ہو سکتی ہے؟ لیکن اس کے باوجود ہم کہتے ہیں۔ ایسا یقین کہ گویا یقین نہیں ہے۔

ہاں کہ فلاں شخص کا ایمان موت پر نہیں۔ یا یہ کہ وہ موت کے معاملے میں ضعیف الیقین ہے۔ یعنی اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ موت اس کے دل پرستولی نہیں۔ اور اس یقین کو اس کے دل میں یہ حیثیت حاصل نہیں کہ یہ متصرف اور مستحکم ہو سکے اور اس کی خواہشات کو عقوبت کے سانچے میں ڈھال سکے۔ اس فرق کو زیادہ مفاتیح اور وضاحت سے سمجھنے کے لئے اس حقیقت پر غور کیجئے کہ موت پر یقین رکھنے کے باوجود اور اس واقعہ سے ہر روز دو چار ہونے کے باوجود دونوں طرح کے لوگ برابر

## ثقافت

۳۴

پائے جاتے ہیں۔ ان میں ایسے بھی ہیں جو اس سے متاثر ہیں اور اس کے تقاضوں کے مطابق زندگی بسر کرتے ہیں اور ایسے غفلت شعار بھی ہیں کہ اس پر یقین رکھنے کے باوجود اس کی طرف مطلق نہیں رکھتے اور اس کے لئے کوئی تیاری نہیں کرتے۔ ان میں اس درجہ غفلت و سہو ہے اور اتنی بے اعتنائی ہے کہ گویا یہ موت کے قائل ہی نہیں۔ یقین میں ہی درجہ کا وہ تغاوت ہے، جس کی بنا پر اس میں قوت و ضعف کا فرق قائم کیا جاتا ہے اور اسی حقیقت کی طرف ایک صاحب نے ان حکیمانہ الفاظ میں اشارہ کیا ہے :

ما را یت یقیناً لا شک فیہ اشبہ بشک لا یقین فیہ من الموت۔  
میں نے موت کے لئے ایسا کوئی یقین نہیں پایا کہ جس میں شک نہ ہونے کے باوجود اسے شک سے تشابہ اور مماثلت ہو کہ گویا اس یقین ہی نہیں یقین خفی اور یقین جلی۔ جب یقین کے اس رتبہ کی توضیح ہو چکی۔ تو اب یہ جاننا چاہئے کہ جس طرح اس میں قوت و ضعف کے مدارج ہیں۔ اسی طرح اس میں خفا و جلا کا ایک فرق ہے۔ ایک ایمان جلی ہو تلے اور ایک خفی۔ مثلاً جہاں تک تو اتر کا تعلق ہے تم اس کو تسلیم کرتے ہو کہ مکہ مکرمہ ایک مقام ہے۔ مدینہ و فدک ایک متعلق جگہ کا نام ہے۔ اور موسیٰ و یوشع اللہ تم کے پیغمبر تھے لیکن ان دونوں میں تصدیق و تسلیم جس قدر جلی اور واضح اڈل الذکر میں ہے، اس درجہ ثانی الذکر میں نہیں۔ کیونکہ وہ اسباب و داعی جن سے کہ یقین میں یہ وضوح پیدا ہوا ہے، وہ مکہ و فدک کے بارہ میں نسبتاً زیادہ قوی ہیں۔

## اسلام اور رواداری

مصنف مولانا رئیس احمد صاحب جعفری ندوی  
قیمت چھ روپے

## اسلام اور موسیقی

مصنف مولانا محمد جعفر شاہ صاحب ندوی  
قیمت تین روپے

## افکار غزالی

مصنف مولانا محمد حنیف صاحب ندوی  
قیمت پانچ روپے

## طب العرب

مترجم حکیم سید علی احمد صاحب نیر و اسطی  
قیمت چھ روپے

لکھنے کا پتہ :- ادارہ ثقافت اسلامیہ، کلب روڈ - لاہور

بشیر احمد ڈار

# گوتم بُدھ کا فلسفہ اخلاق

عام طور پر مشہور ہے کہ گوتم کی زندگی، اس کا فلسفہ حیات اور نظام اخلاق ہندومت کے خلاف ایک احتجاجی تحریک اور ردِ عمل تھا۔ لیکن اگر اس تحریک جدید کا غائر مطالعہ کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ گوتم بُدھ کے فلسفہ حیات میں ہی بنیادی تصورات کا رفرما میں جو اس سے پہلے یا اس کے عہد میں آپ نشد کے مفکرین و صوفیاء نے بڑے شد و مد سے پیش کئے۔ اس سے تو انکار نہیں کیا جاسکتا کہ گوتم کی عظیم الشان شخصیت نے اس قدیم علمی و ثقافتی سرمایہ میں سے کچھ چیزیں جو اُسے اپنے معاصر تقاضوں کے مناسب نظر نہ آئیں حذف کر دیں یا انہیں قابلِ اعتناء نہ سمجھا یا ان پر اُس طرح زور نہ دیا جس طرح آپ نشدوں میں ان کا ذکر ہے، لیکن یہ حقیقت تو بہر حال قابلِ تسلیم ہے کہ اس کے تمام نظام فکر کی بنیاد انہی چند اصولوں پر ہے جو اس سے ماقبل آریہ قوم کے بلند ترین مفکرین نے پیش کئے تھے۔

آپ نشد سنسکرت کے دو لفظوں سے مرکب ہے۔ آپ یعنی نزدیک اور شد بمعنی بٹھنا، یعنی آپ نشد ان تمام تعلیمات کا پتھر ہیں جو ایک صوفی فتن اور حکیم استاد اپنے شاگرد یا شاگردوں کو حیاتِ انسانی کے اہم مسائل کی وضاحت کے سلسلے میں سمجھاتا تھا۔ ان کی کل تعداد ایک سو اسی ہے لیکن وہ کس زمانے میں مدون ہوئے اس کے متعلق کوئی آخری اور قطعی فیصلہ مشکل ہے۔ عام طور پر مشہور ہے کہ وہ ۸۰۰ اور ۵۰۰ قبل مسیح کے درمیانی زمانے میں وجود میں آئے۔ ان کے بعض معضنین کے متعلق سوائے نام یا چند غیر واضح تفصیلات کے کچھ زیادہ معلوم نہیں۔ ان میں ایک یجنا و لکیا بہت مشہور ہے۔ اس کی مختصر سی زندگی کے حالات کو دیکھتے ہوئے اندازہ ہوتا ہے کہ گوتم بُدھ نے جو دولت، شہرت اور سلطنت کو خیر باد کہہ کر ایک بھکاری اور بھکشو کی زندگی اختیار کی تو وہ کوئی ایک انوکھا قدم نہ تھا۔ ایسا اقدام اس سے پہلے آریہ مفکرین کا ایک مسئلہ طریقہ تھا۔ چنانچہ یجنا و لکیا نے ایک دن اپنی خانگی زندگی ترک کر دینے کا فیصلہ کر لیا اور اس مقصد کے لئے اس نے اپنی کل جائیداد اپنی دونوں بیویوں میں تقسیم کر دینی چاہی تاکہ ان کو کسی قسم کی تکلیف نہ ہو۔ اس کی ایک بیوی نے کہا: اگر مجھے دنیا کی دولت حاصل ہو جائے تو کیا میں امر ہو سکتی ہوں؟ اس پر اس صوفی درویش نے جواب دیا: دولت تو انسان کو ابدی زندگی نہیں دے سکتی۔ یہ جواب سن کر اس کی بیوی نے اس کے ساتھ جانے پر اصرار کیا تاکہ وہ بھی اس روحانی دولت سے اپنا دامن بھر سکے۔ ایسے انسانوں کی کمی نہ تھی جو دنیا کی دولت و آسائش، مادی وسائل کی فراوانی اور جسمانی لذتوں سے محض اس لئے کنارہ کش ہو جانے پر ہر لمحہ تیار تھے تاکہ انہیں حیاتِ انسانی کے چند اہم سوالوں کا جواب میسر



اسکے جن کی ہم غفلت انہیں ہر وقت بے چین کئے دیتی تھی۔

اُپ تشددوں میں یہ سوالات اور اُن کے جوابات سبھی درج ہیں۔ چنانچہ ایک جگہ زندگی کے انہیں لایخل مسئلوں کی طرف اشارہ موجود ہے: ہم کہاں سے کئے ہیں؟ ہم کہاں رہ رہے ہیں اور آخر ہم نے کہاں جانا ہے؟ اگر تم بہ سارے واقف ہو تو ہمیں بتاؤ کہ آخر کس کے حکم سے ہم اس دنیا میں کبھی خوشی اور کبھی بدیخ عالم کی زندگی بسر کرتے ہیں؟ حقیقی مؤثر یا طبعی قوت کا اصلی و آخری مظہر کون ہے؟ زمانہ یا فطرت؟ کیا یہ کائنات بالکل ایک اندھی اور بہری مشیت ہے یا کسی بنیادی مقصد کے زیراثر کام کر رہی ہے؟ کیا اس کا حقیقی مؤثر وہی وجود ہے جسے پُرش کہتے ہیں جو روح اعلیٰ ہے؟

ایک دوسری جگہ (میتری اپنشد) میں ایک بادشاہ کا ذکر ہے جس نے ایسے ہی مسائل کے ماتھوں اپنی سلطنت کو چھوڑ کر جنگوں کی راہ لی اور ریاضت شروع کی۔ کئی سالوں کی تپسیا کے بعد ایک دن اسے ایک راہب ملا جو کائنات کے پوشیدہ رازوں سے باخبر تھا۔ بادشاہ نے اس سے التجا کی تو اس نے گول مول جواب دے کر ٹالنے کی کوشش کی، لیکن جب اس نے سائل کا انتہائی ذوق و شوق دیکھا تو انسانی روح کے متعلق یوں گویا ہوا:

”یہ انسانی جسم ہڈیوں، گوشت، پوست، خون وغیرہ کے مجموعہ کا نام ہے اور اس کی زندگی چند لمحوں سے

زیادہ نہیں۔ ایسی حالت میں خواہشات کی غلامی کیسی حقیر چیز ہے؟

یہ انسان جو ہر لمحہ اپنے حیوانی مطالبات کی تسکین میں لگا رہتا ہے، جو غصہ، لالچ، ڈر، نا اُمیدی، جدائی، بھوک، پیاس، بڑھاپا، موت، بیماری اور غم و رنج کا شکار ہے۔ خواہشات کی غلامی میں کیوں مبتلا ہے؟

اس کائنات کی طرف دیکھو جو ان چھوٹے چھوٹے کیڑے کوڑوں کی طرح پیدا ہوتی ہے اور مر جاتی ہے... یہ سمندر جو اپنی وسعت اور گہرائی کے لحاظ سے ہمیشہ قائم رہنے والے معلوم ہوتے ہیں ایک دن خشک ہو جائے والے ہیں، پہاڑوں کی یہ بلند و بالا چوٹیاں، ستاروں کی یہ ہمہ گروش، ہواؤں کا چلنا، چاند اور سورج یہ سبھی چیزیں چند لمحوں کے مہمان ہیں! زندگی کے اس مسلسل اور بے فائدہ چکر میں آخر انسان خواہشات کی غلامی میں کیوں مبتلا ہے جبکہ اسے علم ہے کہ ایسی حیوانی زندگی اختیار کرنے سے وہ اوگوں کے چکر سے نجات حاصل نہیں کر سکتا؟

اس کا راز کیا ہے؟ اور اس کا ذریعہ کون سا ہے؟ رگ وید میں عام طور پر آفاق پر زور دیا جاتا رہا۔ اگر تم اس راز سے واقف ہونا چاہتے ہو تو اپنے ارد گرد اس کائنات کا مطالعہ کرو جو دن رات کے چوبیس گھنٹہ تمہارے سامنے اپنے راز سرستہ کھولتے پر آمادہ ہے۔ لیکن اپنشدوں نے آفاق کی بجائے انفس کو بہتر اور زیادہ صحیح راستہ سمجھا۔ ان کے نزدیک یہ کائنات خاموش ہے، بے مقصد ہے، ظالم ہے جب تک اس کی طرف سے آنکھیں اور دیگر حواس کو بند نہ کیا جائے راز سرستہ کا انکشاف ممکن نہیں ہے۔

”لب بہ بند و چشم بند و گوش بند“

ہی ایک صحیح راستہ ہے حقیقت کا جلوہ اس آسمانِ فزین میں نہیں بلکہ قلب کی گہرائیوں میں مضمر ہے، انسان کا قلب وہ سوراخ ہے جس میں سے کائنات اور حقیقت ازلی کا نظارہ کیا جاسکتا ہے، یہ بیرونی اور خارجی نہیں بلکہ اندرونی اور قلبی آکاش ہے جو ہمارے سوالات کا جواب دے سکتا ہے جب وہ اس منزل کی طرف رواں دواں چلتا ہے تو اسے احساس ہوتا ہے کہ انسانی روح اور روح ازلی ایک ہی حقیقت کے دو پہلو ہیں۔ ایک گورو نے اپنے مرید سے کہا:

”انجیر کا ایک دانہ لاؤ“

”یہ لیجئے“

”اے کاٹو“

”لیجئے، میں نے کاٹ ڈالا ہے“

”اس میں تم کیا دیکھتے ہو؟“

”صرف چند چھوٹے چھوٹے بیج ہیں“

”ایک بیج کو لے کر اے کاٹو“

”لیجئے میں نے کاٹ ڈالا ہے“

”اب تم کیا دیکھتے ہو؟“

”کچھ بھی نہیں!“

”سنو، پیارے بیٹے، یہی نظر نہ آنے والی چیز، یہی بسیط شے جس کے متعلق تم نے کہہ دیا کہ کچھ بھی نہیں، اسی بسیط اور غیر مرئی چیز سے یہ بڑا درخت پیدا ہوا، بڑھا اور پھل لایا۔ اے میرے پیارے بیٹے، یقین رکھو کہ ویسی ہی بسیط اور غیر مرئی ”حقیقت“ ہے جو اس تمام کائنات کی روح ہے۔ یہی راز حقیقت ہے۔ یہی آتمہ ہے۔ تحت توام اسی — یہی تم ہو اے میرے بیٹے!“

اسی راز کے جاننے پر نجات کا امکان ہے جو شخص اس زندگی کے ظاہری اور مادی پہلوؤں کی خیرگی سے متاثر ہو کر حقیقت سے بے نیاز ہو گیا اس کے لئے سوائے اداگوں کے چکر کے اور کوئی راستہ نہیں۔ وہ ایک نہیں، ہزاروں موتوں سے گزر کر بھی حیاتِ ابدی نہیں پاسکے گا اور اسی طرح سنسار میں مختلف شکلوں میں چکر لگاتا رہے گا۔ نجات کا راستہ صرف ایک ہے — زندگی اور اس کے مادی لوازمات سے گریز، تپسیا اور حقیقتِ مطلقہ اور صداقت کا علم۔ اس کے بعد وہ زندگی اور موت کے ظالمانہ پنجے سے ہمیشہ کے لئے محفوظ ہو جائے گا اور ایک امر زندگی کا حامل، لیکن کیا اس زندگی کو ہم زندگی کہہ سکتے ہیں؟ کیا یہ ابدی موت تو نہیں؟ اپنشدوں پر اگر اعتماد کیا جائے تو نجات یافتہ حالت زندگی کی بجائے ابدی موت کہلانے کی زیادہ مستحق ہے۔ جس طرح ایک بہتا ہوا دریا آخر کار سمندر کی وسعت اور گہرائی میں جا کر ختم ہو جاتا ہے، اپنے وجود اور

تشفیع سے ہمیشہ کے لئے ہاتھ دھو بیٹھتا ہے اسی طرح دانا اور حکیم اپنے اصلی مرکز میں جا کر مدغم ہو جاتا ہے، اس کا نام ادب شکل دروپ، اس کی خودی اور انفرادیت، اس کی ہر چیز جس کی بنا پر وہ اپنے آپ کو "میں" سے پکار سکتا ہے، ہمیشہ کے لئے ختم ہو جاتی ہے۔ یہی ابدی سکون — جس میں نہ حرارت ہے نہ ٹنگ و پو، نہ حرکت نہ تروپ، جو ہر اس چیز کو وہ کیفیت سے خالی اور عاری ہے جس کو ہم "زندگی" کے نام سے پکارتے اور جانتے ہیں، جہاں مطلق خاموشی بے حسی اور لامعلی طاری ہے اور جہاں کسی چیز کے ہونے یا نہ ہونے کا احساس بھی موجود نہ ہو — اس ابدی سکون یعنی ہمیشگی کی موت ہی انسان کی نجات ہے اور یہی ان کے خیال میں ہر دانا حکیم کا آخری مطمح نظر اور غایت منزل۔

لیکن جہاں ایسے بلند یا یہ تصورات لوگوں کی زندگیوں پر اثر انداز تھے وہاں دوسری طرف مذہبی زندگی کی ظاہریت پرستی اور مادی زندگی کی کشش و دلچسپیاں بھی ہر جگہ نمایاں تھیں۔ مندروں کے پجاریوں اور برہمنوں نے مذہب کو اپنی خواہشات کا غلام بنا رکھا تھا اور روحانیت کی بجائے لوگوں کی توجہ اس کے ظاہری رسوم اور قربانیوں پر مرکوز کر دی تھی۔ ایسے ہی ظاہر پرست علماء کے متعلق اپنشدوں نے بہت سخت الفاظ استعمال کئے ہیں۔ ایک جگہ لکھا ہے کہ یہ علماء ان کتوں کی مانند ہیں جو ایک دوسرے کے پیچھے قطار در قطار شہروں اور دیہاتوں میں چکر لگا رہے ہوں اور ان کی زبان پر ہر وقت یہی کلمات ہوں: "اوم، اؤ کھائیں، اوم، آؤ پیئیں!" مہاتما بدھ کی پیدائش سے قبل اور ان کی شروع زندگی میں بھی مختلف قسم کے ایسے رجحانات ظاہر ہو رہے تھے جن سے معلوم ہوتا ہے کہ عوام اور خواص میں ایک طرح کی روحانی بے چینی و کسک سی محسوس ہو رہی تھی لوگ علماء کی ظاہر پرستی اور جمود سے تنگ آ کر خود مذہب سے برگشتہ ہو چکے تھے اور ویدوں اور اپنشد، خدا، اور اخلاق سب سے بیزاری کا اعلان کر رہے تھے۔ اس ذہنی نزاج اور اخلاقی شکوک و شبہات کو سیاسی بے چینی اور فقدان امن نے اور ہوادی۔ ہر طرف سے احتجاج کی آوازیں بلند تھیں۔ چنانچہ بدھوں کی ایک کتاب میں مندرجہ ذیل عبارت ملتی ہے: "ان امیروں کو دیکھو جنہوں نے بے وقوفی سے اتنی دولت جمع کر رکھی ہے اور جس میں سے وہ غریبوں اور ناداروں کو کچھ دینا پسند نہیں کرتے بلکہ اور زیادہ دولت اکٹھی کرنے اور چند روزہ زندگی کو عیش و عشرت سے بسر کرنے پر تلبے بیٹھے ہیں۔ ان بادشاہوں کو دیکھو جن کی سلطنت کافی وسیع ہے اور جس کا انتظام بھی انہیں قلعی بخش نہیں ہو سکتا لیکن اس کے باوجود ان کی حرص و آرز کی انتہا یہ ہے کہ وہ سلطنت کی توسیع میں ہر جائز و ناجائز طریقہ سے گریز نہیں کرتے۔ لیکن ان کا انجام کیا ہے؟ محض موت جس کے بعد نہ ان کی دولت، نہ حشمت، نہ اولاد اور ناجایا کسی کام آسکتے ہیں۔"

جب گوتم جو ان ہوا اس وقت تمام شمالی ہندوستان میں سو فسطائی گروہ پھیلا ہوا تھا۔ اس مذہب کے لوگ عام طور پر مادیت کے حامی ہوتے تھے اور ان کا کام بحث مباحثہ اور مناظرہ تھا۔ وہ شہر، شہر اور قریہ بے قریہ پھرتے اور تمام مخالفوں کو مناظرہ کی دعوت دیتے۔ ان میں سے بعض منطق کی تعلیم دیتے تھے اور ان کا دعوئے تھا کہ سیاہ کو سفید اور سفید

کو سیاہ ثابت کرنا ایک فن اور علم ہے کیونکہ حقیقت نہ کوئی شے اصل سیاہ ہے اور نہ سفید، نہ خدا ہے اور نہ نیک ہے۔  
 کی کوئی مطلق تمیز۔ ان مناظرہ بازوں کی گرم بازاری کا یہ حال تھا کہ ہر بیٹے شہر میں ان کے لئے عالی شان مکان  
 بنے ہوئے تھے جہاں ان کی بہت آؤ بھگت اور تواضع ہوتی تھی۔ ان سونسطائی مناظرہ بازوں میں برہمپتی سب سے  
 زیادہ مشہور تھا جس کے چند اقوال منقول ہیں جن میں اس نے خدا، جنت، ابدی زندگی، اخلاق، علمائے مذہب  
 سب کا تسخر آڑا یا ہے۔ فلسفہ مادیت کا سرگروہ چارواک اسی سونسطائی گروہ کی تیار کردہ زمین کی پیداوار تھا۔ اس  
 حکیم کے نزدیک یہ کائنات خود بخود پیدا ہوئی اور موت کے بعد کوئی اور زندگی کا امکان نہیں۔ یہ حواس ہمارے تمام علوم  
 کا سرچشمہ ہیں۔ اور ان کے علاوہ اور کوئی ذریعہ علم ہمارے پاس نہیں۔ نفس انسانی خالص مادہ ہے اور  
 روح کا کوئی وجود نہیں۔ مذہب اور دین صرف چند صریحے انخاص کا ڈھکوسلہ ہے۔ فطرت نیکی اور بدی میں کوئی  
 اختیار نہیں کرتی، سورج ہوا اور پانی سب انسانوں کے لئے عام ہیں۔ جذبات اور خواہشات، پرتلاش پانے کی نہ کوئی ضرورت  
 ہے اور نہ فائدہ۔ زندگی کا مقصد زندگی اور خوشی ہے۔

اس غیر مستقیم ماحول میں مہا پروردگار کو تم پیدا ہوئے اور چارواک کے مادی فلسفہ کی اسے کامیابی سمجھے کہ ان  
 دونوں مذاہب نے خدا اور روح کے تعصبات کو اپنے نظام میں گھسنے نہ دیا یہ مذہب ہوتے ہوئے بھی لائسیت  
 کے رنگ میں رنگے ہوئے تھے۔ دونوں میں ایک اور اہم بات بھی مشترک ہے۔ گوتم اور مہادیرو دونوں برہمن نہ تھے۔  
 بلکہ کشتری تھے۔ جس واقعہ سے بعض مغربی مورخین اور نقادیہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ یہ دونوں تحریکیں گویا برہمنوں کے  
 خصوصی اختیارات کے خلاف ایک طرح کی بغاوت تھیں۔ اس کے علاوہ ایک اور چیز قابل غور ہے۔ ان دونوں کے الہیں  
 پیر و برہمن اور امیر طبقہ سے آئے۔ یہ واقعہ خود تعجب انگیز ہے کیونکہ جہاں تک دینی تاریخ کے صفحات سے معلوم ہوتا ہے  
 پیغمبروں کے اولیں پیرو عموماً پچلے درجے کے لوگ ہوتے تھے۔ ایک اصلاحی تحریک کی ضرورت قوم کو ہوتی ہی اس وقت  
 ہے جب اس کے علماء جاہل اور جاہ پسند ہو جائیں اور اس کے امرا عیاشی اور زرخشی میں مبتلا ہوں اور اس طرح  
 دونوں گروہ دین اور دنیا کے نام پر عوام کا خون چوس رہے ہوں۔ چنانچہ قرآن نے بار بار ان چیزوں کو ڈھرایا کہ  
 قوموں کی تباہی کا عمومی باعث ان کے امیروں کی عیاشیاں اور حق فراموشی ہوتا ہے:

وَإِذَا رَأَوْا تَرَفًا قَرَّبُوا قَبِيضًا أَمْ لَا قَبِيضًا أَمْ لَا قَبِيضًا  
 فَتَقْسُوا فِئَاجِيَهَا، فَتَقْسُوا فِئَاجِيَهَا، فَتَقْسُوا فِئَاجِيَهَا  
 وَإِذَا رَأَوْا تَرَفًا قَرَّبُوا قَبِيضًا أَمْ لَا قَبِيضًا أَمْ لَا قَبِيضًا  
 فَتَقْسُوا فِئَاجِيَهَا، فَتَقْسُوا فِئَاجِيَهَا، فَتَقْسُوا فِئَاجِيَهَا  
 وَإِذَا رَأَوْا تَرَفًا قَرَّبُوا قَبِيضًا أَمْ لَا قَبِيضًا أَمْ لَا قَبِيضًا  
 فَتَقْسُوا فِئَاجِيَهَا، فَتَقْسُوا فِئَاجِيَهَا، فَتَقْسُوا فِئَاجِيَهَا  
 وَإِذَا رَأَوْا تَرَفًا قَرَّبُوا قَبِيضًا أَمْ لَا قَبِيضًا أَمْ لَا قَبِيضًا  
 فَتَقْسُوا فِئَاجِيَهَا، فَتَقْسُوا فِئَاجِيَهَا، فَتَقْسُوا فِئَاجِيَهَا

اس طرح حضرت نوح کے ذکر میں اس چیز کی طرف اشارہ ملتا ہے کہ آپ کے پیرو عوام میں سے تھے جن کو امرا ذلیل

سمجھتے تھے اور اسی لئے حضرت نوح کی پیروی سے گریز کرتے تھے :

فَقَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ مَا نَأْمُرُكَ إِلَّا لَئِنْ لَمْ يَنْتَهِ عَنِ مَا يُفْعَلُ لَكَ إِلَّا نَحْنُ إِلَّا الْبَشَرُ امْثُلْنَا مَا نَكُنُ  
نوح کی قوم کے سرکاروں نے جو کافر تھے یہ دلیل پیش کی کہ ہم تجھے اپنے  
ہی جیسا ایک انسان پاتے ہیں اور ہم دیکھتے ہیں کہ تیرے مانند فاعل  
وہی لوگ ہیں جو ہم میں سے سب سے زیادہ ذلیل و خوار اور پست  
ہیں۔

حضرت عیسیٰ کے اولیں ماننے والے عیسائی سب معمولی طبقے کے ماہی گیر اور مزدور پیشہ لوگ تھے۔ اسی طرح  
قیصر روم نے جب آں حضرت کے متعلق ابوسفیان سے مختلف سوالات کئے تو ان میں سے ایک سوال یہی تھا کہ اس کے  
پر دشمن کی کثیر تعداد کس طبقے سے تعلق رکھتی ہے۔ جب ابوسفیان نے اپنی طرف سے بڑی حقارت سے یہ جواب دیا کہ نچلے طبقے  
کے آدمی زیادہ ہیں تو ہر قل نے کہا کہ ایک صحیح پیغمبر کے پیرو ایسے ہی ہو سکتے ہیں۔ ان تمام تاریخی واقعات کی روشنی میں  
دیکھا جائے تو گوتم بدھا اور ہادیہا کے ابتدائی مریدین کی کثرت کا علماء اور امراء سے ہونا تعجب انگیز ضرور ہے۔

گوتم بدھ جس کا اصلی نام سدھا رتھ تھا تقریباً ۵۶۷ قبل مسیح میں کپل دستو میں پیدا ہوا جو بنارس سے تقریباً  
۵۰ میل شمال کی طرف واقع تھا۔ اس کی زندگی کے حالات مشہور ہیں۔ جب وہ ۲۹ برس کا ہوا تو اس نے تاج و تخت  
کو ترک کرنے کا فیصلہ کیا۔ کہا جاتا ہے کہ ایک دیوتا اس کے سامنے مختلف شکلوں میں نمودار ہوا۔ ایک بوڑھا شخص  
جو عمر کے بوجھ سے خمیدہ مگر بوچکا تھا، ایک بیمار، ایک سڑی ہوئی لاش بعض روایات میں مذکور ہے کہ یہ خارجی دنیا کے  
تجربات نہ تھے بلکہ محض ذہنی تصورات تھے۔ غرض حقیقت کچھ بھی ہو اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ ہر قسم کی فزوانی اور  
میش و آرام کے باوجود گوتم کا ذہن ان سے سکون حاصل نہ کر سکا۔ دل کا المینا مال و دولت کی کثرت یا قلت پر منحصر  
نہیں بلکہ زندگی کے روزمرہ اور بنیادی سوالات کے تشفی بخش جوابات سے حاصل ہوتا ہے۔ بعض دفعہ ایک  
حساس دل اور خطا و غلط انسان کے لئے زندگی کے معمولی واقعات بھی بے المینا فی کا موجب ہو جاتے ہیں۔ کلدان کا  
ہر شخص ہر روز ستاروں، چاند اور سورج کے بڑھاوڑ چرہ ہاڑ کا مطالعہ کرتا تھا لیکن کسی کے دل میں وہ سوالات اور  
وہ ذہنی بے چینی پیدا نہ ہو سکی جس نے حضرت ابراہیم کو کئی دنوں تک بے چین رکھا۔ زندگی کی گہا گہی کا وجود اور ظاہری شان  
و دولت کے ہوتے ہوئے بھی انسان مصیبت میں کیوں مبتلا ہیں؟ کیا کوئی ذریعہ نجات ہے؟ حضرت ابراہیم اپنے ذہنی  
غور و فکر کے بعد اس نتیجہ پر پہنچے کہ آفلین کی محبت دراصل تمام بیماریوں کی جڑ ہے اور اس سے نجات ایک ہی وقائم خدا  
سے لوگ لائے میں ہے۔ ہرچیز جو غروب ہو جاتی ہے، جس کی زندگی اور حیات کا دار و مدار چند لمحوں سے زیادہ نہیں، ہر  
وہ جسے جو پائیداری اور استحکام سے محروم ہو انسان کی محبوب نہیں ہوتی چاہئے اور وہ کونسی چیز ہے جو اس دائرہ سے  
خارج ہے؟ مال، دولت، بیوی، بچے، عزت، شہرت، تمدنی، غرض ہرچیز آفلین میں آ جاتی ہے اور اس لئے انسان

گو خلاصی کرانا ہی حقیقی نجات کا راستہ ہے۔ لاکھ اہل اقلیم۔ اسی طرح گوتم بدھ نے ان تمام بتکدہ لائے  
تصویرات سے نجات حاصل کرنی چاہی۔ موت، بیماری، بڑا پاپا یہ کن چیزوں کی طرف اشارے ہیں؟ اس طرف کا انسانی  
زندگی جس سے ہر انسان بلاوجہ چٹا ہوا ہے ایک ناپائیدار حقیقت ہے، آئی و فانی ہے، اس لئے اس کو مقصود حیات بنانا  
ہی بنیادی بیماری ہے اور نجات کا راستہ صرف اس راز سے واقف ہونے میں مضمر ہے کہ آفلین کی محبت کو دل سے  
ہیشہ ہیشہ کے لئے نکال دیا جائے۔

ہر کہ در اقلیم لا آباد شد فارغ از بند زن و اولاد شد  
لیکن اس سبلی نتیجہ پہنچنے تک تو گوتم بدھ اور حضرت خلیل کا طریقہ کار مشترک تھا مگر جب اس نفی کے بعد مثبت قدم  
اٹھانے کا مسئلہ پیش آیا تو ان کے نظریات میں بعد المشرقین پیدا ہو جاتا ہے اور یہیں سے ان کے رستے دو مختلف  
سمتوں میں بٹ جاتے ہیں۔ "لا" کہنا زندگی کی حرکت کے لئے ضروری ہے لیکن یہ صرف پہلا اہم قدم ہے، ہنگامہ  
کے بغیر انسان کوئی تخلیقی کارنامہ سرانجام نہیں دے سکتا ہے

درجہاں آغاز کار از حرف لا ست آن نخستین منزل مرو خداست  
لیکن بدھ کا فلسفہ حیات لا کے بعد لا، نفی کے بعد اثبات سے ماری ہے۔ اگر آپ بعد کاوش الا کی تلاش میں کامیاب  
ہو سکی جائیں تو یہ الامض بے رنگ جملے صفات، بے حقیقت نظر آئے گا جو اکالا ہوتے ہوئے ہی لا کا لبادہ اوڑھے  
ہوئے ہے۔ اوبہ لا در ماند و تا لا نرفت از مقام عبودہ بیگانہ رفت  
جب گوتم دولت، سلطنت، زن و اولاد کے بندھن توڑ کر اقلیم لا میں آباد ہوا تو اسے لامحالہ الا کی تلاش  
درمیش ہوئی اور اس مقصد کے لئے اس نے سب سے پہلے ایک پرہیز سادہ کو شاکردی اختیار کی جو بندھیا چل کے  
پھاڑوں میں مختلف شاگردوں کے ساتھ حقیقت کی تلاش میں مشغول تھا۔ اس کی زیر ہدایت گوتم نے تمام مقدس  
کتابوں کا مطالعہ شروع کیا اور ہر قسم کی ریاضت کی لیکن چند سالوں کی رفاقت، مطالعہ اور محنت کے بعد گوتم  
کو اپنی ناکامی کا احساس ہوا۔ اگرچہ اس پر فضا ماحول میں رہتے ہوئے جزوی اطمینان اسے ضرور نصیب ہوا لیکن  
بنیادی سوالات کا جواب اور دل کی کسک جوں کے توں رہے۔ مجاہدات سے اسے اعلیٰ مقامات ملے مگر یہ می کامیابی  
تو ضرور ہوئی اور زنجیروں کی شدت مند مل بھی ہوتی معلوم ہوئی لیکن بہت جلد اسے احساس ہوا کہ اسے اندمال کی  
ضرورت نہیں بلکہ زنجیروں کی اصل بیماری کو جڑ سے اکھڑانا ہے اور یہی وہ چیز تھی جو وہ حاصل نہ کر سکا۔ وہ اوپر اور  
سطحی علاج نہ چاہتا تھا۔ اسے تو بیماری کے اصلی وجوہ کی تلاش تھی تاکہ ان کو ہمیشہ کے لئے ختم کیا جاسکے۔ اس کے  
بعد وہ ایک دوسرے استاد کے پاس پہنچا، لیکن وہاں بھی کچھ مدت کے بعد اسے ناکامی کا منہ دیکھنا پڑا۔ یہ دونوں  
پرہیز قدیم ہندو دینی اور فلسفیانہ تصورات کے مختلف مذاہب سے تعلق رکھتے تھے۔ جو مختلف چھ مداریں فکر آج ہندوؤں

میں مروج ہیں وہ تو بہت بعد کی پیداوار ہیں، گو تم کے زمانے میں صرف ان کی ابتدا ہوئی تھی اور مختلف لوگ اپنے اپنے نقطہ نگاہ سے زندگی کے مسائل پر رائے زنی کیا کرتے تھے۔ اس طرح گویا گوتم نے ان دو استادوں سے ان تمام مختلف نظریاتے فکر کا مطالعہ کر لیا جو اس کے زمانے میں مروج تھے اور جو بعد میں ہندومت کا جزو قرار پائے۔ گوتم کی ناکامی کا مطلب گویا یہ تھا کہ ویدوں اور اُپنیشدوں کی مردوجہ تشریح اس کے نزدیک قابل قبول نہیں تھی۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا کہ ان ملی جواہر ریزوں کو اس نے بالکل درخور اعتنا نہیں سمجھا بالکل غلط ہے کیونکہ جو نظام اخلاق گوتم بدھ کے نام سے مشہور ہے اور جس فلسفہ حیات کی طرح اس نے ڈالی، وہ تمام اپنی کتب مقدسہ پر مبنی ہے اور اسی سرچشمہ سے سیرا ہے۔ اگرچہ یہ چیز بھی اپنی جگہ ناقابل تردید ہے کہ اس کی عظیم الشان شخصیت اس حدود دائرہ میں محصور نہ رہ سکی اور اس نے ہندوستان کے مختلف نظام ہائے فکر میں اپنے لئے ایک علیحدہ اور مستقل جگہ پیدا کر لی۔

کیا ریاضت اور تنسیا سے روشنی میسر آسکتی؟ کیا یہ انسانی جسم اس روحانی نور کے راستے میں تور کاوٹ نہیں؟ گوتم کے دل میں اس خیال کا آنا تھا کہ اس نے فیصلہ کر لیا کہ وہ اب کسی آستلو اور گورو کے پاس جانے کی بجائے اس نظریہ کو آزمائے گا۔ اگر خالص ملی مشاغل اور فلسفیانہ تفکرات حیات کی پیچیدہ گتھیوں کو نہیں سلجھا سکتے تو شاید عملی ریاضت اور مجاہدات آنکھوں سے پردہ اٹھائیں۔ اگر قیل و قال، عقل و تدبر سے گہر مقصود ہاتھ نہیں آیا تو کم کم اس راستے سے ہی آپ حیات تک پہنچنے کا امکان پیدا ہو جائے۔ اس فیصلہ کے بعد گوتم پپ چاپ روانہ ہوا اور جہاں آج کل بدھ گیا کا مندر ہے وہاں اروپلا کے جنگلوں میں نیا تجربہ شروع کیا۔ اس زمانے میں یہ عقیدہ تھا کہ ریاضت سے انسان میں مافوق الفطرت طاقتیں اور گہری نظر پیدا ہو جاتی ہے۔ گوتم نے کھانا پینا اتنا کم کر دیا کہ اس کا جسم محض ہڈیوں کا ڈھانچہ رہ گیا اور اس حالت میں ہلنا چلنا اٹھنا بیٹھنا ممکن نہ رہا۔ پانچ سادھو اس کی ریاضت کو دیکھ کر اس کے گرد جمع ہو گئے تھے اور انہیں بجا امید تھی کہ گوتم چند ہی دنوں میں ہمارے درجہ تک پہنچ جائے گا لیکن بد قسمتی سے گوتم کو یہ ریاضت بالکل راس نہ آئی۔ وہ خدائی فرمانروائی اور فوق الانسانی طاقتوں کا خواہشمند نہ تھا جو اس طریقہ پر قناعت کر لیتا، اسے تو انسانی زندگی کے روزمرہ کے مسائل سے دلچسپی تھی۔ وہ قوت اور معجزے نہ چاہتا تھا وہ حیل کی جو اس کے نزدیک بہترین سوال تھی پیچیدہ گتھی حل کرنا چاہتا تھا اور یہی وہ مقصد تھا جو اس طرز زندگی سے حاصل نہ ہو سکا۔ ایک دن اسی ذہنی کش مکش میں مبتلا وہ اپنی جگہ سے اٹھا اور گر پڑا۔ اس کے ساتھیوں نے سمجھا کہ وہ ہمیشہ کے لئے ختم ہو گیا لیکن انسانوں کی خوش قسمتی تھی کہ گوتم اس مرحلے سے جان بچا ہوا۔ اس کے بعد اس نے فیصلہ کیا کہ وہ دوبارہ کھانا کھائے گا اور معمول کی زندگی بسر کرے گا۔ اس وقت ایک عورت دودھ اور چاول لے کر آئی اور گوتم نے کھائے۔ جب ان پانچوں شخصوں نے گوتم کو کھانا کھاتے دیکھا تو وہ اس کی تپسیا کے مفید نتائج سے ناامید ہو کر لوٹ گئے۔ لیکن گوتم کے لئے حقیقت ابھی تک اتنی ہی دور تھی جتنا پہلے اور زندگی اسی طرح بہترین سوال۔ چھ سال کی جسمانی ریاضت کے بعد وہ اس صداقت کو پا چکا تھا کہ

اس کے مقصد کے لئے یہ طریقہ کار بالکل لایعنی ہے۔ دولت و ثروت، علمی مباحث اور فلسفیانہ افکار، صوفیانہ مجاہدات سبھی کو آزمایا گیا اور سب بے کار ثابت ہوئے۔ اس کے بعد اس نے ایک درخت کے نیچے ڈیرا جمایا اور مراقبہ اور عبادت شروع کی۔ اس واقعہ اس نے تہیہ کر لیا کہ جب تک وہ اپنا مقصد حاصل نہیں کرے گا یہاں سے نہیں اٹھے گا۔ چنانچہ بیان کیا جاتا ہے کہ سات ہفتے کے بعد اسے روشنی نظر آئی جس کے بعد اس کی ذہنی کش مکش ختم ہو گئی، اس کے سب سوالوں کا جواب مل گیا، انسانی زندگی کی تمام لایحل گتھیاں سلجھ گئیں اور گوتم صحیح معنوں میں ”بدھ“ یعنی نور سے منور ہو گیا۔ کئی سالوں کی انتہائی محنت کے بعد گوتم اپنے مقصد میں کامیاب ہوا۔

لیکن یہ روشنی جس کا گوتم نے دعویٰ کیا آخر کیا چیز تھی؟ جب ہم پڑھتے ہیں کہ اس نے آریاؤں کے تمام فکری اور حکیمانہ ورثے کو حاصل کر لیا اور وہ بھی اپنے زمانے کے بہترین استادوں سے اور اس کے باوجود اس کے قلب کو اطمینان نصیب نہ ہوا، اس کا ذہنی انتشار رنج نہ ہو سکا، اس کے سوالات کا تشفی بخش جواب نہ مل سکا، تو آخر اس ”روشنی“ میں وہ کون سی خصوصیت تھی جس نے تمام مسائل کی گہری ایک کر کے کھول دیں اور وہ براہِ حیات سے باخبر ہو گیا؟ اس واقعہ سے تو انکار نہیں کیا جاسکتا کہ ایک دن اس کے قلب میں روشنی پیدا ہو گئی جس سے اسے وہ اطمینان قلب حاصل ہو گیا جس کی اسے مدتوں سے خواہش تھی۔ یہ کیفیت کوئی گوتم سے مخصوص نہیں تمام قوموں کا صوفیانہ طریقہ اس طرح کے تجربات سے بھرا ہوا ہے۔ اگر اس سلسلے میں گوتم اور غزالی کا مقابلہ کیا جائے تو کئی حقیقتوں میں ان کی زندگی اور تجربات میں مماثلت نظر آئے گی۔ دونوں اپنی ملی روایات سے پورے طور پر بہرہ ور تھے اور ان کا یہ اکتساب کوئی معمولی درجے کا نہ تھا بلکہ خالص علمی اور ناقداںہ۔ دونوں کو محسوس ہوا تھا کہ وہ خود اور ان کی قوم ایک عمیق اخلاقی گراؤ میں مبتلا ہیں جس سے نکلنے کے لئے خالصتاً ایک اخلاقی طریقہ کار اختیار کیا جانا ضروری ہے۔ دونوں کافی عرصہ تک اس ذہنی کش مکش میں مبتلا رہے اور صحیح راستے کی تلاش میں اپنے حکیمانہ اور فلسفیانہ طریقہ کار کا مطالعہ بھی کیا لیکن اس میں انہیں سوائے مایوسی اور ناکامی کے اور کچھ ہاتھ نہ آیا۔ اس کے بعد وہی مراقبات اور مجاہدات جس کے نتیجہ میں دونوں کے دل میں روشنی دکھائی دی اور اس کے ساتھ ہی تمام لایحل مسائل حل ہو گئے۔ منقذ میں اسی ذہنی اور قلبی بیماری کا ذکر کرنے کے بعد غزالی کہتے ہیں کہ اس بیماری سے نجات اس نور سے ہوئی جو حضرت حق سبحانہ نے میرے دل میں ڈال دیا تھا اور یہی نور اگر شرعی فانی امور کی تالی اور کبھی ہے۔ پس جس شخص نے یہ گمان کیا کہ کشفِ حقائق صرف فلاسفی (علمی) پر موقوف و منحصر ہے اس نے اللہ کی رحمت و وسیع کو تنگ و محدود کر دیا۔ جب حضرت رسول کریم سے شرعِ صدر کے معنی پوچھے گئے جس کا ذکر مندرجہ ذیل آیت قرآنی میں ہے:

فمن یرد اللہ ان یریدہ فی شئ صلا مہ  
جب خدا کسی کو ہدایت دینا چاہتا ہے تو وہ اس کا قلب اسلام کے لئے کھول دیتا ہے۔

بالا منلام۔



تو اُن حضرت نے فرمایا:

هو نور يقذفه الله تعالى في القلب وہ ایک نور ہے جس کو اللہ تعالیٰ دل میں ڈال دیتا ہے

پھر پوچھا گیا کہ اس کی علامت کیا ہے؟ اُن حضرت نے فرمایا:

التجاني عن دار الغرور والابانة الى دار الدنيا سے منہ پھیرنا جو دار غرور ہے اور عاقبت کی طرف رجوع الخلود۔ کرنا جو دار پائدار ہے۔

اور یہی مطلب ہے اُس حدیث کا جس میں اُن حضرت نے فرمایا:

ان الله تعالى خلق الخلق في ظلمة ثم ارش عليهم من نوره۔ اللہ تعالیٰ نے خلقت کو اندھیرے میں پیدا کیا پھر ان پر اپنا نور چھڑکا۔

پس اس نور سے کشف (حقائق) کو طلب کرنا چاہئے نہ صرف دلائل عقلیہ سے۔

کیا یہ روشنی یا نور یا تجلی عقل سے کوئی علیحدہ چیز ہے یا اُسی کا مکمل تتمہ؟ متفکر میں غزالی کی رائے یہی ہے کہ نور ایک ذریعہ علم ہے جو عقل کے بعد پیدا ہوتا ہے اور جس کے ذریعہ عالم غیب اور زمانہ مستقبل کی باتیں معلوم ہو جاتی ہیں جو عقل کی دسترس سے باہر ہیں۔ اسی طرح احياء العلوم (جلد سوم، باب اول، بیان ۷-۹) میں ان کی بحث سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک نور و تجلی علمی الکتاب کے بعد حاصل ہو سکتی ہے بشرطیکہ قلب انسانی دنیاوی علائق سے پاک ہو۔ اس کو دوسرے لفظوں میں یوں سمجھئے کہ اگر کوئی انسان تحصیل علوم کے بعد مسائل حاضرہ پر پورے اٹھماکے، خلوص نیت اور جذبہ خدمت سے توجہ کرے تو وہ مسائل کے حل میں ایک روشن و واضح برہان پا سکتا ہے جس کے بعد اس کے لئے سارے پیچیدہ عقدے داہو جاتے ہیں۔

اس سلسلے میں غزالی نے نمونہ مثالیں دی ہیں جن سے وہ اپنا مفہوم واضح کرنا چاہتے ہیں۔ فرض کرو کہ ایک حوض زمیں میں کھدا ہوا ہے۔ اس میں پانی پہنچانے کے دو طریقے ہیں۔ یا تو اوپر سے نالیاں بنا کر کسی جگہ سے اس میں پانی بھر دیا جائے یا زمین کو اتنا کھودا جائے کہ خود بخود اندر سے پانی نکل آئے۔ یہ دوسرے طریقے کا پانی صاف بھی زیادہ ہوگا، اور ہمیشہ بھی رہے گا۔ پس قلب کو حوض سمجھنا چاہئے اور علم کو پانی اور حواس خمسہ کو مثل نالیوں کے تصور کرنا چاہئے۔ یعنی حواس کے ذریعہ بھی علم حاصل ہو سکتا ہے اور قلب کی صفائی کی جائے تو خود اس میں سے بھی علم کا چشمہ پیدا ہو جاتا ہے۔ لیکن یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر دل میں علم موجود نہ ہو تو اس کے اندر سے چشمہ کس طرح پیدا ہوگا؟ اس کا جواب غزالی کے پاس کچھ نہیں اور وہ محض یہ کہہ کر مثال دیتا ہے کہ یہ اسرار قلبی میں سے ہے۔

اس کے بعد دوسری مثال ملاحظہ کیجئے کسی بادشاہ کے سامنے ذکر ہو کہ اہل روم و اہل چین نقاشی کے کام میں بہت ماہر ہیں بادشاہ نے فیصلہ کیا کہ ایک کمرے کا ایک رخ تو چین والوں کے سپرد کر دیا جائے اور دوسرا روم والوں کے سپرد

پچ میں ایک پردہ ڈال دیا جائے تاکہ کوئی دوسرے کی کاریگری سے باخبر نہ ہونے پائے۔ روم والوں نے اپنی طرف کی سجاوٹ کے لئے بے شمار قسم کے رنگ منگوائے مگر چین والوں نے صرف دیوار کو جلا دینے پر اکتفا کیا۔ مدت معینہ کے بعد جب پردہ ہٹایا گیا تو چین والوں کی طرف روم والوں کی طرف سے زیادہ آراستہ تھی کیونکہ مقابل کی دیوار کا ہر نقش اس میں منکس تھا۔ غزالی کا خیال ہے کہ چینی طریقہ صوفیا کا ہے جو قلب کی صفائی سے اپنا مقصود حاصل کر لیتے ہیں۔ لیکن وہ سوال جو پہلی مثال میں اٹھایا گیا تھا یہاں بھی پیدا ہوتا ہے۔ فرض کیجئے کہ چین والے تو دیوار کو خوب چمکاتے لیکن روم والوں نے اپنے حصہ کی دیوار پر کوئی نقش و نگار نہیں بنائے تو پھر پردہ اٹھنے کے بعد ان کا چمکا ناکس کام آئے گا؟ وہاں تو وہی روزِ اول والا دن ہو گا۔ اس سے یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ اکتسابِ علم کے بغیر قول تو نور کا چمکنا ممکن ہی نہیں اور اگر تجلی میسر ہو بھی تو اس تجلی سے علم سے عاری قلب کوئی فائدہ نہیں اٹھا سکتا۔ وہاں کچھ ہو گا تو تجلی اس کو منور کر سکتی ہے اور اگر وہاں قلب بالکل سفید کاغذ کی طرح ہو تو وہ روشنی اس پر کچھ اپنی طرف سے لکھ نہیں سکتی۔ حقیقت یہی معلوم ہوتی ہے کہ علم کی تحصیل بھی اسی طرح ناگزیر ہے جس طرح قلب کی صفائی جو آفلین کی محبت سے خالی ہونے سے پیدا ہوتی ہے عقل و وجدان کے صحیح امتزاج سے ہی ایک بلند سیرت اور کردار پیدا ہوتا ہے۔

شیخ شہاب الدین سہروردی نے عوارف المعارف (باب چہارم) میں مفکرین کی چار قسمیں بیان کی ہیں: سالک، مجذوب، سالک مجذوب، مجذوب سالک۔ سالک وہ شخص ہے جس کی تمام تنگ و دو صرف علمی اکتساب تک محدود رہ جائے اور اسے کوئی تجلی میسر نہ آئے۔ مجذوب وہ ہے جسے تجلی تو حاصل ہو جائے لیکن اس کا دل علوم و معارف علیہ ہے بالکل بے بہرہ ہو۔ شیخ سہروردی کے نزدیک یہ دونوں قسم کے لوگ بہت نچلے درجہ میں مقیم ہوتے ہیں، ان سے کسی تخلیقی یا تعمیری کام کی توقع نہیں کی جاسکتی۔ تیسری قسم کے لوگ وہ ہیں جو زندگی کا آغاز اکتسابِ علم سے کریں لیکن ایک منزل پر جا کر ان کو تجلی میسر آئے اور جو تھی قسم کے وہ لوگ ہیں جن کا قلب آغاز ہی میں تجلی سے منور ہو جائے لیکن بعد میں وہ اکتسابِ علم پر تیار ہو جائیں۔ اگرچہ شیخ سہروردی اس آخری قسم کو یعنی مجذوب سالک کو بلند ترین درجہ دیتے ہیں لیکن غزالی کے نزدیک سالک مجذوب بلند ترین منصب ہے۔ چنانچہ احیاء العلوم (جلد اول، باب اول، فصل دوم) بیان سوم میں ایک جگہ یوں ذکر کیا ہے کہ جنید بغدادی فرماتے ہیں کہ مجھ سے ایک رزمیرے مرشد صری سقطی نے کہا کہ جب تم میرے پاس سے اٹھتے ہو تو کس کے پاس بیٹھے ہو؟ میں نے کہا کہ محاسبی کے پاس۔ دوحاسبی تصوف، کلام، فلسفہ، حدیث سبھی کے ماہر تھے پھر جب میں آپ کے پاس سے اٹھا تو سنا کہ فرمایا کہ تجھ کو خدا علم اور حدیث والا صوفی کہے، صوفی حدیث والا نہ کہے۔ اس قول سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ جو شخص حدیث اور علم کو حاصل کر کے صوفی بنتا ہے وہ فلاح پاتا ہے اور جو علم سے پہلے صوفی بنتا ہے وہ اپنے نفس کو خطرے میں ڈالتا ہے یعنی غزالی کے نزدیک سالک مجذوب ایک بلند ترین منصب ہے جو کسی مفکر کو نصیب ہو سکتا ہے۔ چنانچہ گوتم اور غزالی دونوں کے تجربات اسی نوعیت کے

تھے۔ انہوں نے زندگی کا آغاز اکتسابِ علم سے کیا جس کے باعث ان کے ذہن میں حیاتِ انسانی کے متعلق چند سچے سوالات پیدا ہوئے۔ اس فہمی پریشانی کو دور کرنے کے لئے انہوں نے اپنے قومی علمی سرچشمہ سے سیراب ہونے کی کوشش کی لیکن کامیابی نہ ہوئی۔ اس کے بعد انہوں نے از خود ان مسائل پر غور و خوض شروع کیا اس حالت میں کہ ان کا قلبِ قہریم کے خطرات و شہوات سے پاک ہو چکا تھا۔ یہی حالت تھی جب ان کے قلب پر روشنی نمودار ہوئی۔ اس روشنی نے ان کو تقلید اور رسم پرستی سے بالکل آزاد کر دیا۔ جب تک ان کی نگاہ مروجہ مذاہبِ فکر کی حدود کے اندر مقید رہی ان کی ذہنی پریشانی دور نہ ہو سکی کیونکہ ان حدود کے اندر رہ کر کوئی تخلیقی کام کی توقع نہ تھی۔ روشنی کا آنا گویا ان حدود سے تجاوز کرنا تھا۔ تقلید کی بندھنوں کا توڑنا اور ایک بالکل الگ اور انوکھے طرزِ فکر کی بنیاد رکھنا تھا۔ غزالی کا خیال ہے کہ یہ تجلی مشکوٰۃ نبوت کا پر تو تھا یعنی اس نے قدیم و معاصر تمام مذاہبِ فکر سے ہٹ کر بلداً اسطہ اس سرچشمہ سے اکتساب کیا جو تمام حقیقتوں کا منبع اور تمام نوروں کا مرکز ہے۔ گو تم نے اگرچہ اس قسم کا کوئی اعلان نہیں کیا لیکن اس کی تمام اجتہادی کوششوں کا اگر جائز مطالعہ کیا جائے تو اس سے یہی استنباط ہوتا ہے کہ اس نے تمام قدیم و جدید مذاہبِ ہائے فکر سے بالا ہو کر خالص اس سرچشمہ سے سیراب ہونے کی کوشش کی جو دیدوں اور اپنشدوں میں محفوظ تھا۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ بدھ کے پیروؤں نے بعد میں گوتم کے اجتہادات کو بالکل ایک مستقل حیثیت دیدی اور کوشش کی کہ اس کا رشتہ قدیم سرچشمہ سے بالکل منقطع کر دیا جائے لیکن اس بات کی قوی شہادت موجود ہے کہ گوتم کے نظریہ حیات اور نظامِ اخلاق کی کلی بنیاد ان تصورات پر مبنی تھی جو اپنشدوں میں موجود تھے اور جن سے اس نے میرمو انحراف نہ کیا۔ اس کی تحریک کو ہندومت کے خلاف بغاوت کہنا حالات کی بالکل غلط تائید ہوگی۔ اگر وہ بغاوت تھی تو ان نظریوں کے خلاف جن کو مختلف اربابِ فکر نے اس کے عہد میں رواج دیا تھا اس کی ذہنی پریشانی اور قلبی کش مکش محض اس بات کی آئینہ دار ہے کہ اس کی طبیعت کو ان حدود میں مقید رہنا گوارا نہ تھا۔ آخر کار کئی سالوں کی کوشش کے بعد اس کو ایک بالکل تیار راستہ نظر آیا جس پر چل کر اسے یقین تھا کہ وہ نہ صرف اپنی قوم بلکہ کل انسانیت کو تاریکی کے گڑھے سے نکال کر روشنی کی طرف لاسکے گا اور یہیں سے اس کی زندگی کا نیا باب شروع ہوتا ہے جس کے باعث ایشیا کے عوام کئی صدیوں تک اس کی تعلیم سے روحانی سکون حاصل کرتے رہے۔

(باقی)

## انسدادِ غلامی کی جدوجہد

انسانی تہذیب کے آغاز ہی میں زرعی معاشرے کے ساتھ غلامی کی بھی ابتدا ہو گئی اور اس میں روز افزوں اضافہ ہوتا گیا یہاں تک کہ یونان کی شہری ریاستوں میں جب قدیم تہذیب اپنے انتہائی عروج کو پہنچ گئی تو جمہوری نظام کی سرگرم ترقی کے باوجود یونانی معاشرہ غلامی پر مبنی تھا اور غلامی کے بغیر اقتصادی نظام کا برقرار رہنا ممکن نہ تھا۔ یونان کی تمام شہری مملکتوں میں غلاموں کی تعداد آزاد شہریوں کی کئی گنی تھی۔ چنانچہ ایتھنز میں ان کی تعداد پانچ گنی اور ایجینیا میں دس گنی تھی۔ یہی حال اسپارٹا اور دوسری ریاستوں کا تھا۔ اور کوئٹہ کی چھوٹی سی ریاست میں تقریباً پانچ لاکھ غلام تھے ہو مر سے لے کر غلاموں تک انسانی ہمدردی رکھنے والے افراد نے غلامی کی مذمت کی اور اس کو انسانوں پر بدترین ظلم قرار دیا۔ غلاموں کو آزاد شہری کے غلام بن جانے کے حادثے کو اس کی موت سے بھی بدتر سمجھا تھا۔ لیکن ان میں سے کسی ایک شخص نے بھی غلامی کو ختم کر دینے کی تحریک نہ کی۔ سولن نے معاشرتی سیاسی اور اقتصادی اصلاح کے لئے اہم قدم اٹھائے لیکن غلامی کو ختم کر دینے کا خیال تک نہ کیا اور اس سطور کے نزدیک تو نظامِ غلامی ایک مستقل معاشرتی عنصر تھا اور وہ معاشرتی و اقتصادی نظام کے لئے اس طبقہ کو ناگزیر تصور کرتا تھا۔

روم کا نظامِ غلامی یونان سے بھی زیادہ وسیع اور ظالمانہ تھا۔ اور غلامی کی اس وسعت کا بنیادی سبب رومنوں کی عظیم فتوحات تھیں۔ رومن شہری فوجی خدمات، جنگوں اور فتوحات میں مصروف تھے۔ فتوحات کی وجہ سے رومنوں کی دولت میں کثیر اضافہ ہو گیا تھا اور وسیع علاقے ان کی ملکیت میں آ گئے تھے۔ لیکن زرعی مینوں پر کام کرنے کے لئے آدمی نہ ملتے تھے۔ اس لئے جنگی قیدیوں کو غلام بنا کر زراعت کے کاموں میں لگا دیا گیا۔ فتوحات میں اضافہ کے ساتھ ہی غلاموں کی تعداد بھی بڑھتی گئی۔ اور بعض فتوحات کے بعد ڈیڑھ لاکھ سے زیادہ جنگی قیدی فروخت کئے گئے۔ جولیس سیزر نے فرانس میں ایک روز تیرہ ہزار قیدی فروخت کئے تھے۔ اسی کے پاس غلام کس کثرت سے تھے اس کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ آگسٹس کے عہد میں ایک شخص کیسے لیس نے ترکہ میں سوا چار ہزار غلام چھوڑے تھے اور بلیر کا یہ بیان ہے کہ کلاؤڈس کے عہد میں غلاموں کی تعداد دو کروڑ تراسی ہزار تھی۔ ڈیوڈ اور رومان غلاموں کی بہت بڑی منڈی تھے جہاں فرانس، اسپین، افریقہ اور ایشیائی ممالک سے غلاموں کو فروخت کے لئے لاتے تھے۔ زراعت کے علاوہ کاروبار کی نگرانی، خانہ داری، مولیشیوں کی دیکھ بھال، تقریحات، عبادت گاہوں، دفتری کاموں، شہروں کی صفائی، سڑکوں کی

تعمیر و غیرہ کے لئے بھی غلام رکھے جاتے تھے۔ اس طرح غلام بدمن معاشرہ کا بنیادی عنصر بن گئے تھے۔ اور آقا ان سے ہر قسم کا فائدہ اٹھاتے تھے۔ لیکن اس کے باوجود غلاموں پر انسانیت سوز نظام کئے جاتے تھے۔ ان کے لئے جداگانہ قانون تھا اور آقا کو ان کی زندگی تک پر اختیار حاصل تھا۔ رومن جمہوریہ اور شہنشاہیت دونوں میں غلامی انتہائی ظلمانہ شکل میں نافذ تھی لیکن اس کو ختم کرنے کا خیال تک نہ کیا گیا کیونکہ وہ غلاموں کے بغیر کسی معاشرہ کا تصور تک نہ کر سکتے تھے۔

آگسٹس سیزر کے عہد میں حضرت عیسیٰ پیدا ہوئے اور انھوں نے بنی نوع انسان کی محبت کو اپنی تعلیمات میں بنیاد بنا اہمیت دی۔ لیکن غلامی کو ختم کرنے پر عیسائیت نے بھی توجہ نہ کی۔ عیسائیت کے پیش نظر انسان کی محض روحانی نجات تھی اور روحانیت کو اس قدر اہمیت دی گئی کہ مادی اور معاشری مسائل نظر انداز کر دیئے گئے۔ چنانچہ حضرت عیسیٰ کے حواری پیٹر اگرچہ غلامی کو قانونِ فطرت کے خلاف سمجھتے تھے لیکن غلامی کے شر میں ان کو خیر کا پہلو نظر آتا تھا چنانچہ ان کا یہ نظریہ تھا کہ نظامِ غلامی برائیوں کو روکنے کا ایک مؤثر ترین عملی ذریعہ ہے۔ کیونکہ آقا کو غلام پر وسیع اختیارات حاصل ہوتے ہیں اور وہ اپنے غلام کو جو گناہ کی طرف مائل ہو سزا دے کر گناہ سے روک سکتا ہے۔ پیٹر کے نزدیک غلامی کو برقرار رکھنے میں اس لئے کوئی مضائقہ نہ تھا کہ جو شخص نیک اعمال کرے اپنی روح کو آزاد کر لیتا ہے وہ اگر جسمانی طور پر غلام بھی ہو تو وہ آزاد ہی رہتا ہے۔ اس طرح اسلام سے پہلے غلامی کا طریقہ نہ صرف عام تھا بلکہ اس کو ناگزیر بھی سمجھا جاتا تھا اور اس کو ختم کرنے کی کوئی تحریک نہیں کی گئی۔

## اسلام کی انسدادی تدابیر

جب اسلام کا ظہور ہوا تو دوسرے ممالک کی طرح عرب میں بھی غلامی رائج تھی اور اس کو معاشرہ کا ایک لازمی عنصر تصور کیا جاتا تھا۔ اسلام کو یہ امتیاز حاصل ہے کہ اس نے غلامی کو ختم کر دینے کی تحریک سب سے پہلے شروع کی اور اس مقصد کو حاصل کرنے کے لئے نہایت مناسب اور قابل عمل تدبیریں اختیار کیں۔ اسلام حریت و مساوات انسانی کا پیغام لے کر آیا تھا اور اس کو انسانیت کے دامن سے غلامی کا داغ بھی دھونا تھا۔ غلامی کے ضمن میں دو مسائل اہم تھے۔ ایک تو اس نظام کو ختم کر دینے کی تدبیریں اختیار کرنا اور دوسرے غلاموں کو ان مظالم سے نجات دلانا جو اس نظام کی خصوصیت بن گئے تھے۔ معاشری اور اقتصادی نظام اس زمانہ میں غلامی کے نظام سے جس طرح وابستہ ہو گئے تھے اس کے پیش نظر غلامی کو یک لخت ختم کر دینا ممکن نہ تھا۔ اور ایسی تدبیریں اختیار کر لینے کی ضرورت تھی جو تدریج غلامی کو بالکل ختم کر دیں لیکن دوسرا مسئلہ یعنی غلاموں کو مظالم سے نجات دلانا فوری توجہ کا مستحق تھا۔ اسلام نے نظامِ غلامی کو ختم کر دینے کا یہی طریقہ اختیار کیا۔ چنانچہ غلاموں پر مظالم کو فوراً ختم کر دیا، ان کو اہم حقوق عطا کئے اور ان سے اچھا سلوک کرنے کا حکم دیا۔ اسلام نے مسلمانوں کو غلاموں سے جس قسم کا سلوک کرنے کا پابند کیا وہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے اس ارشاد سے بخوبی ظاہر ہوتا ہے :

”غلاموں کے ساتھ اچھا سلوک کرنا جو خود کھاؤ دہی ان کو کھلانا۔ اور جو خود پہنودہی ان کو پہنانا۔ ان سے کھٹی خطا ہو تو رد کر دینا۔ یا ان کو جلا کر دینا۔ وہ بھی اللہ ہی کے بندے ہیں۔ ان کے اوپر سختی روا نہ رکھنا“

حنوز غلاموں سے اچھا برتاؤ کرنے کا اس قدر خیال تھا کہ ہمیشہ اس کی تاکید کرتے تھے اور حالت نزع تک میں غلاموں سے حسن سلوک کی تلقین فرماتے رہے۔

غلاموں پر مظالم کا انسداد کرنے اور ان کو حقوق دے کر ان سے اچھا سلوک کرنے کا اہم مسئلہ تو اسلام نے فوراً ہی حل کر دیا۔ اور پھر نظام غلامی کو جلد سے جلد ختم کر دینے کی موثر تدبیریں اختیار کیں۔ غلاموں کو آزاد کرنے کی ایسی متعدد شکلیں قرآن نے مقرر کر دیں کہ رفتہ رفتہ غلامی بالکل ختم ہو جائے۔ چنانچہ اولاً تو قرآن نے آئندہ غلام بنانے کے طریقہ کو مسدود کر دیا۔ پھر جو لوگ پہلے سے غلام تھے۔ ان کی آزادی کی راہیں نکالیں۔ قرآن نے غلام کو آزاد کرنا اللہ کی شکر گزاری کے واجبات میں سے سب سے مقدم قرار دیا (۳۶) زکوٰۃ کے آٹھ مصارف میں غلاموں کو آزاد کرنا بھی شامل کیا (۲۴۸) خطاؤں کے کفارہ میں غلام کو آزاد کرانے کی شکل نکالی اور یہ حکم دیا۔ کہ جو کوئی غلطی سے کسی مسلمان کو قتل کر دے تو وہ ایک مسلمان برہہ آزاد کرے۔ (۲۴۸) اور جو شخص قسم پوری نہ کرے وہ ایک غلام آزاد کرے (۸۹) جو لوگ اپنی بیویوں سے طہار کریں اور پھر اس کی طرف لوٹنا چاہیں وہ پہلے ایک برہہ آزاد کریں (۲۴۸) قرآن نے یہ بھی حکم دیا کہ جو غلام اپنی آزادی کو خریدنا چاہیں ان کو نہ صرف آزاد کر دیا جائے بلکہ ان کی مدد بھی کی جائے (۲۴۸) غلامی کے بڑھنے کا ایک ہی راستہ تھا۔ یعنی اسیران جنگ کو غلام بنانا اور قرآن نے ان کی آزادی کا حکم دے کر نئے غلام بنانے کا راستہ ہی بند کر دیا۔

حَتَّىٰ إِذَا أَتَخْتَمُواْهُمْ قَسَدًاۙ وَأَلْوَتْۢ أَيْ  
قَامًا مَّا يَعْدُوْا مَافِدَاءً

یہاں تک کہ جب ان کا دشمن کا زور توڑ لو تو ان کو قید کر لو۔ اور پھر یا تو احسان رکھ کر یا قیدی لے کر ان کو چھوڑ دو۔

رسول کریم نے بھی مسلمان غلام کو آزاد کرنے کو آتش جہنم سے بچنے کا ذریعہ قرار دیا۔ گناہوں اور غلطیوں کے کفارہ میں غلام کو آزاد کرنے کا حکم دیا۔ اور مسلمان بچوں کو نوشت و خواند سکھانا بھی جنگی قیدیوں کی رہائی کا ذریعہ بنا دیا تھا۔ غلامی کو ختم کرنے کی ان تدبیروں کا نتیجہ نکلا کہ غلامی بتدریج ختم ہونے لگی۔ اور حضرت عمرؓ کے عہد میں عرب غلامی سے پاک ہو گیا تھا۔ اگر یہ طرز عمل جاری رہتا تو کچھ عرصہ کے بعد دوسرے ممالک میں بھی غلامی کا قلع قمع ہو جاتا۔ لیکن بد قسمتی سے اسلامی خلافت اور جمہوریت کی جگہ سلطنت و طوکید نے لے لی۔ اور غلامی پھر عود کر آئی۔ اور اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ نظام غلامی صدیوں تک جاری رہا۔ تاہم ایک بنیادی فرق پیدا ہو گیا۔ مغرب کی تجارت پیشہ اور مفاد پرست قومیں تو غلاموں پر بدستور مظالم کرتی رہیں۔ لیکن اسلامی تعلیمات کے اثر سے مسلم ممالک میں غلاموں کو معاشرتی، سیاسی، اقتصادی، قانونی ہر قسم کے حقوق حاصل رہے۔ اور ان کے حقوق کا ہمیشہ احترام کیا جاتا رہا۔ خلافت کے طوکیدت میں بدل جانے سے غلامی کے بتدریج ختم ہو جانے کا عمل تو رک گیا۔ لیکن غلاموں سے حسن سلوک اور ان کے حقوق کے احترام کا نظریہ برقرار رہا۔ اسلام نے مسلمانوں

میں جو معاشری مساوات پیدا کر دی تھی۔ وہ ہر دور میں کم و بیش برقرار رہی۔ اگرچہ رسالت کے غلاموں میں اسلامی تعلیمات کی بدولت حضرت بلالؓ اور حضرت زیدؓ جیسے بلند مرتبہ و کلمہ صحابی عزت و احترام کی نظر سے دیکھے جاتے تھے۔ تو مسلمانوں کے دور ملکیت میں بھی غلام اعلیٰ مرتبوں پر فائز ہوئے۔ مصر میں مملوک نے حکومت کی اور جوہر نامور سپہ سالار ہوا۔ غزنی میں بنگلہ گن غلام کے درجہ سے ترقی کر کے تخت سلطنت پر متمکن ہوا۔ ایاز نے قابل رشک عزت و شہرت حاصل کی۔ ایک نچھوڑی شاہ میں مسلم شہنشاہی کی ابتدا کی۔ اتمش اور بلبن جیسے زبردست فرمان رواؤں اور ملک کا فور جیسے فاتح سپہ سالار نے غلاموں ہی کی حمایت سے ترقی کر کے یہ اعلیٰ مرتبے حاصل کئے تھے۔ تمام مسلم سلطنتوں میں غلاموں نے زندگی کے مختلف شعبوں میں ترقی کی اور نامور ہوئے۔ ان کی یہ سر بلندی درحقیقت اسلام کی پیدا کردہ معاشری مساوات کی رہیں منت تھی۔ جو اسلامی حکومت کے خاتمہ اور ملکیت کے عروج کے زمانے میں بھی باقی رہی۔ اور جو اسلامی جمہوریت کی ایک نمایاں خصوصیت ثابت ہوئی۔

ایک طرف اسلامی تعلیمات نے غلامی کے قدیم نظام پر کاری ضرب لگائی اور دوسری طرف ازمنہ وسطیٰ میں یورپی معاشرہ کی نوعیت بدل گئی۔ جس کا بالواسطہ نتیجہ پرانے نظام کے خاتمہ کی شکل میں نکلا۔ اور ایک نیا نظام قائم ہو گیا۔ جو اپنی تمام خوبیوں کے باوجود قدیم نظام غلامی سے بہتر تھا۔ ازمنہ وسطیٰ کے جاگیر کی نظام میں غلامی کی جگہ زرعی غلام نمودار ہوئی اور یورپ کے تمام ممالک میں زرعی غلامی جاگیر کی معاشرہ کی اساس بن گئی۔ جاگیر کی معاشرہ کے آخری دور میں مطلق العنان حکمرانوں کا دور آیا۔ اس زمانہ میں جاگیرداروں کا اقتدار تو ختم ہو گیا۔ لیکن زرعی غلامی برقرار رہی۔ تاہم اس میں رفتہ رفتہ تبدیلیاں ہونے لگیں اور انقلاب فرانس نے آزادی و مساوات کے نظریات اس شدت سے پیش کئے کہ زرعی غلامی کا نظام بھی شکست ہونے لگا۔ اور یورپ کے مختلف ممالک میں زرعی تحریکوں کی کامیابی سے زرعی غلامی بھی ختم ہو گئی۔ لیکن اسی زمانہ میں جب کہ یورپ انقلابی تحریکوں سے متاثر ہو کر غلامی کی باقی ماندہ تمام مشکلات کو ختم کر رہا تھا۔ امریکی نوآبادیوں میں غلامی کے قدیم طریقہ کی پھر تجدید ہونے لگی۔ اور تقریباً تمام امریکی نوآبادیوں میں غلامی کا نیا دور قدیم معاشروں کے نظام غلامی سے بھی زیادہ وحشیانہ اور ظالمانہ طور پر شروع ہو گیا۔

## غلامی کا نیا دور اور انسانی تحریکیں

غلامی کے اس نئے دور کا آغاز درحقیقت یورپ میں ہوا۔ اور یورپی اقوام نے ہی اس کو تمام امریکی نوآبادیوں میں پھیلا دیا۔ اس کی ابتدا پر تلگائیوں نے کی تھی، پھر ہری جہازوں کے کپتان اپنے جہانف میں غلام بھی لائے گئے۔ اور غلام بنانے کا طریقہ پھر جاری ہو گیا۔ ۱۴۴۲ء میں سینٹ ل سے پہلی مرتبہ افریقی غلام پر تلگائے گئے جن کو گھریلو اور زراعتی کاموں میں لگا دیا گیا۔ افریقی غلام بڑے محنتی اور کار کرد ثابت ہوئے۔ اور ان کی تعداد میں مسلسل اضافہ ہوتا گیا۔ یہاں تک کہ پر تلگال کے شہروں میں سیاہ فاموں کی تعداد سفید فاموں سے زیادہ ہو گئی۔ یہ افریقی غلام پر تلگال ہی تک محدود نہ رکھے گئے بلکہ پر تلگائی جابروں نے ان غلاموں کو اسپین میں بھی فروخت کرنا شروع کر دیا۔ اور یہ تجارت اتنی فائدہ بخش ثابت ہوئی کہ اہل اسپین بھی غلاموں کو پکڑنے اور ان کی تجارت کرنے لگے۔ اس کے بعد آئرلینڈ فرانس

۱۵۱۱ء میں یورپ کے لوگوں نے بھی غلامی کی تجارت شروع کر دی۔ غلاموں کی تجدید میں عیسائی کلیسے نے بھی بہت حصہ لیا تھا۔ ۱۵۲۰ء میں پوپ نکولا پنجم نے شاہ پرتگال کو اس کا مجاز قرار دیا کہ وہ مسلمانوں اور دوسرے غیر عیسائی باشندوں کو فروخت کر دے۔ عیسائی حکمران پوپ کو بطور تحفہ غلام پیش کرتے تھے جو عہدہ داران کلیسہ میں تقسیم کر دیے جاتے تھے۔ اور ان عہدہ داران کو یہ سمانعت کی گئی تھی کہ وہ غلاموں کو آزاد نہ کریں۔ عیسائیت قبول کرنے والے اگر غیر عیسائیوں سے رابطہ قائم رکھتے تو غلام بنائے جاتے تھے۔ اور مختلف ممالک میں متعدد جرائم کی سزا بھی غلامی قرار دی گئی تھی۔ اس طرح اندھ دھندلی میں غلامی کے قدیم نظام کی تجدید کی جاتی تھی۔ امریکی نوآبادیاں۔ امریکہ کی دریافت کے بعد غلامی میں بہت اضافہ ہونے لگا۔ اسپین والوں نے اپنی امریکی نوآبادیوں میں دیسی باشندوں کو غلام بنانا شروع کیا۔ اس کی ابتدا خود کولمبس نے کر دی تھی۔ اور امریکی جزائر کے باشندوں کو غلام بنا کر اسپین بھیج دیا تھا۔ اس کی ایک تجویز تو یہ بھی تھی کہ اہل اسپین مویشیوں سے امریکی غلاموں کا تبادلہ کریں۔ اسپینی آباد کار جہاں قابض ہوتے وہاں کے باشندوں کو غلام بنانا شروع کر دیتے اور اس کی وجہ یہ بیان کرتے تھے کہ اگر ان وحشیوں کو غلام بنا کر نہ رکھا گیا تو یہ جنگوں میں بھاگ جائیں گے۔ نیز غلام بنالینے سے ایک فائدہ یہ ہوگا کہ ان لوگوں کو عیسائیت کی تعلیم دی جاسکے گی۔ امریکی جزائر میں مردم خوروں کی سرکوبی کے بہانے کثیر تعداد کو غلام بنایا گیا تھا۔ برازیل میں پرتگالیوں نے بھی سرخ ہندیوں کو غلام بنانا شروع کر دیا۔ جنوبی اور مغربی علاقوں میں غلاموں کو پکڑنا ایک مستقل پیشہ بن گیا۔ یورپی ممالک میں قبیلہ کوکاس، پاول، ایل اور نے شکر کی بہت مانگ تھی۔ یورپی آباد کار امریکی نوآبادیوں میں ان اشیاء کی وسیع کاشت کرتے تھے۔ لیکن کھیتوں میں کام کرنے کے لئے مزدور نہ ملتے تھے۔ اس لئے کھیتوں میں کام کرنے کے لئے غلام رکھنے کا طریقہ رائج ہو گیا۔ آباد کاران غلاموں پر شدید مظالم کرتے تھے۔ بعض خدا ترس انسانوں کو ان لوگوں سے ہمدردی ہو گئی اور انہوں نے یہ کوشش کی کہ غلاموں سے اچھا سلوک کیا جائے۔ لیکن آباد کار شاہی احکام تک کو نظر انداز کر دیتے تھے۔ غلاموں پر مظالم کا سلسلہ صدی بہ صدی سرخ ہندی آبادی تیزی سے کم ہونے لگی۔ دوسری طرف غلاموں کی مانگ روز افزوں تھی چنانچہ افریقہ سے حبشی غلاموں کو امریکہ لانے کا سلسلہ شروع ہو گیا۔ یہ غلام سرخ ہندیوں سے زیادہ محنتی اور کھد کرتے تھے۔ اور ان کی مانگ بہت بڑھ گئی۔ اسپین میں حبشی غلام موجود تھے۔ ۱۵۶۰ء میں حکومت نے ان غلاموں کو امریکہ بھیجنے کی اجازت دے دی۔ ۱۵۸۰ء میں ہرا سپینی آباد کار کو ایک درجن غلام منگوانے کی اجازت دی گئی۔ شاہ چارلس نے اپنے ایک درباری کو سالانہ چار ہزار حبشی غلام امریکی جزائر میں بھیجنے کا اجازت نامہ دیا۔ اس نے یہ اجازت نامہ جنوا کے تاجروں کے ہاتھ فروخت کر دیا۔ ان تاجروں نے پرتگالیوں کے پار ہزار حبشی خریدے اور ان کو امریکہ بھیج دیا۔ اس طرح غلاموں کی تجارت شروع ہو گئی اور روز افزوں ترقی کرنے لگی۔ یورپی حکومتوں نے بھی اس کی حوصلہ افزائی کی اور غلاموں پر ٹیکس لگا کر آمدنی کا ایک اور ذریعہ پیدا کر لیا۔ بلند علاقوں کی آب و ہوا ان حبشیوں کو اس نہائی لیکن جزائر اور ہسپانیائی نوآبادیوں میں یہ بہت پھیل گئے۔ برازیل میں ان علاقوں کی مانگ بہت زیادہ تھی۔ اور رفتہ رفتہ وہاں ان کی تعداد اضافہ ہونے لگی۔



غلاموں کی تجارت میں انگریزوں کا کاروبار دوسری قوموں سے بہت بڑھا ہوا تھا یہ تجارت سب سے پہلے سر جان ہانکٹر نے شروع کی تھی۔ پھر اسپینی نوآبادیوں کو غلام بیچنے کا کاروبار کرنے کے لئے خاص کمپنیاں قائم کی گئیں۔ ولیم سوم نے عام اجازت دے دی۔ انگریزوں نے ایک معاہدہ کے مطابق اسپینی نوآبادیوں کو سالانہ پانچ ہزار حبشی غلام فراہم کرنے کا حشرکہ حاصل کیا اور اس کے لئے ایک کمپنی قائم کی گئی۔ ۱۶۸۰ء سے ۱۷۰۰ء تک صرف بیس سال کے عرصہ میں انگریز تاجروں نے تیس لاکھ غلام فروخت کئے۔ اور پچاس سال کے عرصہ میں ان لوگوں نے صرف جیہک میں آچھ لاکھ سے زیادہ غلام بیچے۔ غلاموں کی اس تجارت کا سب سے بڑا مرکز یورپوں تھا۔ اس کے علاوہ لندن، برشل اور لنکا سٹر بھی بڑے مرکز تھے۔ امریکی جنگ آزادی سے پہلے انگریزوں کی یہ تجارت انتہائی عروج پر تھی۔ انگریزوں کے علاوہ فرانسیسیوں اور وندیزیوں کو بھی ان علاقوں میں غلاموں کی تجارت کرنے کے اجازت نامے دے گئے تھے۔

اسپینی اور پرتگالی مقبوضات کے علاوہ فرانسیسی، وندیزی اور انگریزی نوآبادیوں میں بھی غلاموں کی تجارت اور حبشی غلاموں کی تعداد روز افزوں تھی۔ انگریزی نوآبادیوں میں پہلے تو سرخ ہندیوں کو غلام بنایا گیا تھا۔ لیکن یہ غیر مفید اور خطرناک ثابت ہوئے کیونکہ یہ حسب مرضی کام نہ کرتے تھے اور جب موقع پاتے آقا کو قتل کر کے جنگل میں بھاگ جاتے تھے۔ چنانچہ ان نوآبادیوں میں بھی حبشیوں کی مانگ ہونے لگی۔ ۱۶۱۹ء میں دریجا میں ایک وندیزی جہاز نے حبشی غلام فروخت کئے جو بہت کارآمد ثابت ہوئے اور دوسری ریاستوں نے بھی حبشی غلام منگوانے شروع کئے۔ انگریزی نوآبادیوں میں بھی غلاموں پر بڑے مظالم ہوتے تھے۔ ان کے خلاف بہت سخت قوانین بنائے گئے حبشیوں کی بے دینی اور نسلی کمتری کو ان کی غلامی کا جواز قرار دیا گیا۔ اور قانون کے مطابق ہر ایک حبشی غلام تصور کیا جاتا تھا۔ تا وقتیکہ وہ یہ ثابت نہ کر دے کہ آزاد ہے۔ قانون نے حبشیوں پر ہر قسم کی پابندیاں عائد کر دی تھیں اور سفید فاموں کو ان پر پورا اختیار حاصل تھا۔ اور غلاموں کی کثرت کا یہ حال تھا کہ برائن ایڈورڈ کے بیان کے مطابق ۱۶۸۰ء اور ۱۷۰۰ء کو درمیان برطانوی نوآبادیوں میں تقریباً بائیس لاکھ غلام درآمد کئے گئے تھے۔

**برطانیہ**۔ اٹھارہویں صدی میں غلاموں کی تجارت کے خلاف تحریکیں پھیلنے لگیں۔ یہ زمانہ جمہوری رجحانات کی ترقی اور احساس کی بیداری کا زمانہ تھا۔ غلامی کو غیر جمہوری اور غیر انسانی سمجھا جانے لگا۔ اور غلاموں پر انسانیت سوز مظالم نے ان سے ہمدردی کا جذبہ پیدا کر دیا۔ انقلاب فرانس نے حریت اور مساوات کا پیغام سارے یورپ میں پھیلا دیا تھا۔ اور اس پیغام کے علمبردار غلامی کے شدید مخالف تھے۔ دوسری طرف آبادکاروں کے مظالم سے تنگ آکر غلاموں نے سرکشی شروع کر دی تھی۔ اور ان کی بغاوتوں نے ایسے نازک حالات پیدا کر دیے کہ حکومتیں بھی اس مسئلہ کا حل تلاش کرنے پر مجبور ہو گئیں۔ برطانیہ غلاموں کی تجارت کا سب سے بڑا مرکز تھا۔ اور اس تجارت کے خلاف تحریک کا آغاز بھی یہیں سے ہوا۔ غلاموں پر مظالم کی داستانوں نے انسانیت دوست اور حس لوگوں میں عام بے چینی پیدا کر دی برطانیہ

کے ممتاز شاعر، مفکر اور مصنف غلاموں کی تجارت ختم کرنے کے مطالبہ میں سب سے آگے تھے۔ غلامی کے جواز پر شدت سے اعتراض کیا گیا اور اس کو غیر آئینی کاروبار کہا جانے لگا۔ چنانچہ یہ مسئلہ عدالت میں پیش ہوا۔ اور ۱۸۳۵ء میں عدالت نے یہ فیصلہ کیا کہ غلام سرزین برطانیہ پر قدم رکھتے ہی آزاد ہو جاتا ہے۔ ۱۸۳۵ء میں غلاموں کی تجارت کو غیر قانونی قرار دینے کی تجویز پارلیمنٹ میں پیش کی گئی، لیکن کامیابی نہ ہوئی۔ مگر غلامی کی مخالفت روز افزوں تھی۔ کوکروں نے بہت منظم طور پر شدید مخالفت شروع کی۔ ۱۸۳۵ء میں انہوں نے ایک انجمن قائم کی جس کا مقصد امریکہ میں حبشی غلاموں کی امداد اور ان کی آزادی کے لئے جدوجہد اور غلاموں کی تجارت کی مخالفت کرنا تھا۔ ۱۸۳۵ء میں غلامی ختم کرنے کی جدوجہد کے لئے ایک کمیٹی بنائی گئی۔ یہ کمیٹی غلاموں کے متعلق معلومات فراہم کرتی تھی اسناد غلامی کے لئے درخواستیں جمع کرتی تھی اور پارلیمنٹ میں اس مسئلہ کو پیش کرنے والوں کی مدد کرتی تھی۔ غلامی کے خلاف تحریک سربا برترتی کرتی گئی۔ اور اس کو نسوخ کرنے کے لئے پارلیمنٹ سے شدید مطالبہ کیا جانے لگا۔ آخر کار ۱۸۳۵ء میں تاج نے تحقیقات کے لئے پریوی کونسل کی ایک کمیٹی مقرر کی۔ پٹا نے غلامی ختم کرنے کی حمایت کی۔ اور اس تحریک کا سب سے بڑا علمبردار ولبر فورس تھا۔ اس نے پارلیمنٹ میں غلامی کے خلاف ایک حرکت اٹا کر تقریر کی۔ اور ایسی بارہ قراردادیں پیش کیں جن کی اساس پر غلاموں کی تجارت کو ممنوع کو پایا جائے لیکن غلاموں کی تجارت کے اسناد کا بل ناکام رہا۔ ۱۸۳۵ء میں ولبر فورس نے دوسرا بل پیش کیا اور آخر کار یہ طے ہوا کہ یکم جنوری ۱۸۳۵ء سے غلاموں کی تجارت بند کر دی جائے۔ غلامی کے خاتمہ کے لئے کئی کوششیں کی گئیں جو ناکام ہوئیں۔ لیکن یہ جدوجہد جاری رہی۔ یہاں تک کہ ۱۸۳۵ء میں گرینول اور فاکس برسر اقتدار آئے اور یہ طے کیا گیا کہ مناسب مدت میں اور مناسب طریقے سے اس تجارت کو ختم کرنے کی موثر تدبیریں اختیار کی جائیں۔ ۱۸۳۵ء میں فاکس نے دوسرا بل پیش کیا جو منظور ہوا اور تاج نے بھی اس سے اتفاق کیا۔ کہ یکم مارچ ۱۸۳۵ء کے بعد کوئی غلام نوآبادیوں میں نہ بھیجا جائے۔ اسی سال ”افریقی ادارہ“ کے نام سے ایک تنظیم بھی قائم کی گئی تاکہ غلاموں کی تجارت کرنے والوں پر نگرانی رکھی جائے۔ اور دوسری یورپی قوموں کو بھی اس تجارت کے اسناد پر آمادہ کیا جائے۔ قانونی ممانعت اور ادارہ کی نگرانی کے باوجود تاجروں نے یہ کاروبار جاری رکھا اور آخر کار ۱۸۳۵ء میں خلاف ورزی کرنے والوں کو سخت سزا دینے کا قانون منظور ہوا۔ اس قانون کی سختی اور سخت گیری کے باعث برطانوی مقبوضات میں غلامی کا اسناد ہو گیا۔ ہندوستان میں بھی غلامی کو ختم کرنے کی تدبیریں ۱۸۳۵ء میں اختیار کی گئیں اور ۱۸۳۵ء کے بعد یہ ممنوع کر دی گئی۔

**فرانس**۔ فرانس نے ایک شدید کشاکش کے بعد غلامی کا اسناد کیا۔ بیٹی یا سینٹ ڈونگو پراسپیئس کا قبضہ تھا۔ ۱۷۹۲ء میں یہ فرانس کے زیر اثر آ گیا۔ یہاں حبشی غلام سفید فاموں کے سولہ گئے تھے۔ ان غلاموں سے بہت برا سلوک کیا جاتا تھا غلاموں کے متعلق فرانسیسی قانون نرم تھا۔ لیکن اس قانون کی خلاف ورزی کی جاتی تھی۔ غلاموں میں بے چینی پھیل گئی اور ان کی مدد کے لئے ۱۸۳۵ء میں پیریس میں ایک انجمن قائم کی گئی۔ اس انجمن کا یہ مطالبہ تھا کہ نہ صرف غلاموں کی تجارت

بعد کی جائے۔ بلکہ غلامی بھی ختم کر دی جائے۔ انقلاب نے اس تحریک پر گہرا اثر ڈالا اور اعلان حقوق انسانی کے تحت غلامی کے خاتمہ کا مطالبہ کیا جانے لگا۔ جیکبسن نے فرانسیسی نوآبادیوں میں غلامی کو ممنوع قرار دیا۔ بیٹی میں غلاموں کے حقوق دینے کی شدید مخالفت کی جائے لگی۔ فرانس کی قومی اسمبلی کو یہ خطرہ تھا کہ غلاموں کو حقوق و آزادی عطا کرنے سے نوآبادیوں میں بے اطمینانی پھیل جائے گی۔ اس لئے ۱۷۹۳ء میں ان حقوق کو فرانس تک محدود کر دیا گیا۔ بیٹی کے غلام اس سے بہت مایوس ہوئے اور بغاوت کر دی۔ آبادکاروں نے باغیوں کو بہت سخت سزائیں دیں۔ اور پیرس میں ان کے خلاف شدید ناراضگی کا اظہار کیا گیا۔ ۱۷۹۴ء میں اسمبلی نے یہ طے کیا کہ فرانسیسی مقبوضات میں سیرفام کنڈلو شہریوں کو بھی تمام حقوق حاصل ہوں گے جیسی اس سے مطمئن نہ ہوئے۔ اور انہوں نے پیر بغاوت کی راہداریوں نے انگریزوں سے مدد مانگی۔ لیکن انگریزی فوج کے لئے بھی باغیوں پر قابو پانا دشوار تھا۔ ۱۷۹۵ء میں انگریز فوج واپس ہو گئی۔ باغیوں کی اس کامیابی سے غلامی ختم ہو گئی۔ اور غلام تنخواہ پانے والے ملازم بن گئے۔ البتہ میں نیپولین کی نظربندی کے بعد بوربون حکمران نے پھر غلاموں کی تجارت جاری کی اور غلامی کو رائج کرنا چاہا۔ لیکن نیپولین جب الباس واپس آ گیا تو اس نے غلامی اور غلاموں کی تجارت کا بالکل خاتمہ کر دیا۔ ۱۸۱۵ء میں پیرس کی صلح کانفرنس نے بھی نیپولین کے اس فیصلہ کو برقرار رکھا اور ۱۸۱۵ء میں اسمبلی نے نیپولین کے فیصلہ کو قانونی شکل دے دی۔ اس طرح فرانس اور اس کے مقبوضات میں غلاموں کی تجارت اور غلامی ممنوع کر دی گئی۔

### دیگر ممالک

یورپ میں سب سے پہلے ڈنمارک نے یہ اقدام کیا۔ اور ۱۷۹۲ء میں شاہی فرمان جاری ہوا کہ ۱۸۰۲ء کے اختتام سے تمام ڈینی مقبوضات میں غلاموں کی تجارت ممنوع ہوگی۔ اس طرح ڈنمارک نے یہ فیصلہ برطانیہ اور دوسرے ممالک سے پہلے ہی کیا۔ ۱۸۱۵ء میں سویڈن نے بھی غلامی کا خاتمہ کر دیا۔ ۱۸۱۵ء میں ویانا کی کانگریس میں یہ طے کیا گیا کہ جس قدر جلد ممکن ہو سکے غلاموں کی تجارت ممنوع کر دی جائے۔ چنانچہ ہالینڈ میں اسی سال کو ممنوع قرار دیا گیا۔ پر لگال نے ۱۸۱۵ء میں خط استوا کے شمال میں اس تجارت کو ممنوع کر دیا۔ اور دوسرے علاقوں میں اس کو ختم کرنے کی تاریخ ۱۸۲۳ء مقرر کی گئی۔ پھر اس میں ۱۸۳۰ء تک توسیع ہوئی اور ۱۸۳۶ء میں پرتگالی مقبوضات سے غلاموں کو بے جانا بھی ممنوع کر دیا۔ اسپین نے ۱۸۲۰ء میں غلاموں کی تجارت ختم کرنے کا فیصلہ کیا۔ ۱۸۳۱ء میں برطانیہ اور فرانس میں یہ معاہدہ ہوا کہ غلاموں کی برآمد روکنے کی غرض سے افریقی ساحل کی ٹرانی کرنے کے لئے مشترکہ بیڑہ رکھا جائے۔ ان معاہدوں کے نتائج بہت اچھے نکلے اور مختلف ممالک کے اشتراک عمل سے غلامی کے انداد میں بہت مدد ملی۔

جنوبی امریکہ اسپین کی امریکی نوآبادیوں میں غلاموں کی کثرت تھی یہ نوآبادیاں ۱۸۰۰ء اور ۱۸۲۵ء کے درمیان اسپین کے اقتدار سے آزاد ہوئیں اور آزادی حاصل کرنے کے بعد ان سب ملکوں نے غلامی کو بھی ختم کر دیا۔ کیوبا پر اسپین

لا قبضہ زیادہ مدت تک رہا۔ یہاں ۱۸۳۲ء میں غلاموں کی تعداد چوالیس ہزار ہو گئی تھی۔ لیکن ان کی حالت بہت خراب تھی اور قانون کو نظر انداز کر کے ان سے بدسلوکی ہوتی تھی۔ اس کا نتیجہ عام بے چینی کی شکل میں نکلا۔ اسپین نے غلاموں کی تجارت ختم کر دینے کا فیصلہ کر لیا تھا۔ ۱۸۱۷ء میں اسپینی پارلیمنٹ نے یہ قانون منظور کیا۔ کہ ساٹھ سال یا اس سے زیادہ عمر کے سب غلام نکلا کر دیئے جائیں۔ نیز اس قانون کی منظوری کے بعد غلاموں کی جو اولاد پیدا ہو گئی وہ بھی آزاد ہو گئی۔ اس طرح رفتہ رفتہ میکسیکو میں بھی غلامی ختم ہو گئی۔

برازیل نے بھی غلامی کو ختم کرنے کا تصفیہ کیا اور ۱۸۲۶ء میں برطانیہ سے ایک معاہدہ کیا تاکہ تاجروں کے خلاف موثر قدم اٹھایا جاسکے۔ شاہ برازیل نے ۱۸۳۵ء میں غلاموں کی تجارت کو جرم قرار دیا۔ لیکن تمام کوششوں کے باوجود غنیہ تجارت تھوڑی بہت جاسی رہی اور ۱۸۵۰ء میں پوری طرح ختم ہو گئی۔ ۱۸۵۰ء میں برازیل کی پارلیمنٹ نے ایک قانون منظور کیا جس کے مطابق سرکاری غلام آزاد کر دیئے گئے نئے غلام بنانا ممنوع کر دیا گیا اور پرانے غلاموں کو آزادی حاصل کرنے کی سہولت دی گئی اس کے بعد ۱۸۸۸ء میں فیصلہ کن قدم اٹھایا گیا اور غلامی کے مکمل خاتمہ کا قانون نافذ ہوا۔ اور سات لاکھ غلام آزاد کر دیئے گئے۔ ریاستہائے متحدہ امریکہ میں برطانوی نوآبادیات کی جنگ آزادی کے دوران غلاموں کو آزاد کرنے کی تحریک اٹھائی گئی اور مختلف ریاستوں نے اپنے دستور میں انسلا غلامی کو بھی شامل کر لیا۔ سب سے پہلے مساجوشس نے ۱۷۸۰ء میں غلاموں کی ملکیت کو غیر قانونی قرار دیا اور ۱۸۰۷ء تک دوسری متعدد ریاستوں نے بھی غلامی کے انسداد کی تدبیریں اختیار کیں۔ چنانچہ امریکہ میں پیدا ہونے والے غلام زادوں کو باغ ہونے کے بعد آزادی کا حق دیا گیا۔ پنسلوانیہ میں کوکیوں نے ۱۷۹۹ء میں غلاموں کی آزادی کیلئے تحریک شروع کی تھی۔ ۱۸۵۰ء تک یہ تحریک بہت ترقی کر گئی تھی اور مختلف ریاستوں میں پھیل گئی تھی۔ جان ولیم اور انتونی نیرٹ نے جنگ آزادی کے قریب غلاموں کی آزادی کیلئے بھی منظم تحریک شروع کی اور وسیع پروگرام کیا۔ جیمز پمبرٹن اور بنجامن ریش کی قائم کردہ انجمنوں نے ۱۸۴۰ء میں ایک وسیع تنظیم کی شکل اختیار کر لی اور انسلا غلامی کی تحریک بہت پھیل گئی۔ لیکن اس کے ساتھ ہی جنوبی ریاستوں میں غلامی کے انسداد کی تحریک سرد تھی۔ اور میری لینڈ اور ورجینیا اقتصادی مصلحتوں کی بنا پر اس تحریک کی حامی نہ تھیں۔

امریکی جنگ آزادی کے زمانہ غلامی کو نابینہ کرتے تھے۔ واشنگٹن نے اپنے غلاموں کو آزاد کر دینے کی وصیت کی تھی۔ اور اپنی اس تمنا کا انہار کیا تھا کہ تمام ملک میں غلامی ختم ہو جائے۔ جان ایڈمز، فرنیکلن، میڈلسن، ہلٹن اور میرٹک ہنری سب کی درخواست تھی کہ غلامی ختم کر دی جائے۔ اور ۱۸۵۰ء میں فلیڈلفیا کے اجتماع میں جب امریکی دستور کا مسودہ تیار کیا جانے لگا۔ تو اس کو ترتیب دینے والے غلامی کے مخالف تھے۔ لیکن ان سب کے لئے اپنے اس نظریہ پر عمل کرنا ممکن نہ تھا۔ کیونکہ کئی ریاستیں غلامی کو برقرار رکھنے کی حامی تھیں۔ اور جنوبی کیرولینا اور جارجیا نے تو امریکی دفاع میں شرکت کے لئے یہ شرط پیش کی تھی کہ غلامی کو تسلیم کیا جائے۔ امریکی دستور میں غلام یا غلامی کا نام تو نہیں لایا گیا لیکن یہ نظام برقرار رہا۔ اور کانگریس کو یہ اختیار دیا گیا کہ وہ بیس سال کے بعد غلاموں کی تجارت کو ختم کرنے کا مسئلہ طے کرے۔ امریکی ریاستوں کا اجماع قائم ہوتے ہی شمالی ریاستیں غلامی کو ختم کرنے لگی

تھیں۔ اس کی ابتدا ۱۷۷۵ء میں ورمونٹ نے کی تھی۔ اور آخر میں نیوجرسی نے ۱۷۸۰ء میں اس پر عمل کیا۔ لیکن جنوبی ریاستوں میں غلامی جو قرار رہی وہ غلامی کے ممتاز اہل قلم، شعراء، مفکر اور فہم و فرائس افراد غلامی کے مخالف تھے۔ لیکن جنوبی ریاستیں اس کے لئے آمادہ نہ کی جاسکیں۔ اور کانگریس ۱۷۸۸ء سے قبل غلاموں کی تجارت بند نہ کر سکتی تھی۔ تاہم تحریک کا یہ نہوا کہ ۱۷۹۸ء میں باجیہ اور ۱۸۰۳ء میں جنوبی کیرو لینا نے بھی غلاموں کی تجارت بند کر دی۔ اور ۱۷۹۹ء میں امریکی شہریوں کے لئے غلاموں کی تجارت میں حصہ لینا ممنوع کر دیا گیا۔ ۱۸۰۷ء میں یہ قانون منظور ہوا کہ افریقہ سے غلاموں کو درآمد کرنا ممنوع ہے۔ اور ۱۸۰۷ء میں یہ قانون نافذ بھی کر دیا گیا۔ ۱۸۱۲ء میں امریکہ اور برطانیہ نے یہ معاہدہ کیا کہ وہ غلاموں کی تجارت کو ختم کرنے کے لئے پوری کوشش کریں گے۔

ریاستہائے متحدہ امریکہ میں غلاموں کی تجارت بند کر دی گئی تھی لیکن غلامی کو ختم کرنے کا مسئلہ باقی تھا شمالی ریاستیں غلامی کو ختم کرنے کی حامی تھیں۔ اور جنوبی ریاستیں اس کی مخالف تھیں۔ شمال و جنوب کے اختلافات نے نازک صورت اختیار کر لی۔ غلامی کو برقرار رکھنے کی حامی ان ریاستوں نے جو وفاق سے علاحدہ ہونا چاہتی تھیں اپنی آزاد حکومت قائم کر لی۔ ۲۰ دسمبر ۱۸۶۰ء کو جنوبی کیرو لینا نے اور ۹ جنوری ۱۸۶۱ء کے درمیان چھ اور ریاستوں نے امریکی وفاق سے علاحدگی اختیار کی۔ لیکن صدر یکینن نے ریاستوں کے اس اختیار کو تسلیم کرنے سے انکار کیا اور نتیجہ یہ نکلا کہ اپریل ۱۸۶۱ء میں خانہ جنگی شروع ہو گئی۔ مارچ ۱۸۶۱ء میں لنکن صدر ہو گیا تھا اور اس کو بڑی مشکلات کا سامنا تھا۔ غلامی کو برقرار رکھنے کی حامی سات ریاستیں علاحدہ ہو چکی تھیں اور آٹھ وفاق میں شامل تھیں اور یہ اندیشہ تھا کہ اگر جبر کیا گیا تو یہ ریاستیں بھی علاحدہ ہو جائیں گی، آگے چل کر ان آٹھ میں سے تین اور ریاستیں بھی علاحدہ ہو گئیں۔ اور چھ سال تک شدید جنگ ہوئی جس میں تقریباً چالیس لاکھ سپاہیوں نے حصہ لیا۔ لنکن نے تمام مشکلات کا یہی خوبی سے مقابلہ کیا۔ اور اپنے جمہوری نظریات پر سختی سے قائم رہا۔ ۱۸۶۲ء میں کانگریس نے غلامی کو ختم کر دیا۔ اور اپریل ۱۸۶۵ء میں جب جنوبی ریاستوں نے ہتھیار ڈالے تو نہ صرف یونین برقرار رہی۔ بلکہ تمام امریکی ریاستوں میں غلامی بھی ختم ہو گئی۔ اور جمہوریت پسند لنکن کی حکومت امریکہ میں جمہوریت کا پرچم سر بلند رکھنے میں کامیاب ہوئی۔ بین الاقوامی جدوجہد غلامی کے انسداد کے لئے مختلف ممالک نے متحدہ کوششیں بھی کیں اور اس طویل بین الاقوامی جدوجہد کا نتیجہ پوری کامیابی کی شکل میں نکلا۔ ۱۸۱۵ء میں ویانا کی کانگریس نے غلامی کے انسداد کے لئے مشترکہ جدوجہد کا تعین کیا۔ اور ۱۸۸۵ء میں عہد نامہ برلن کے مطابق یورپ کی تیرہ اقوام اور امریکہ نے یہ فیصلہ کیا کہ غلاموں کی تجارت اور غلامی کے انسداد کے لئے وہ باہمی تعاون اور مشترکہ کوشش کریں گے ۱۸۳۱ء میں فرانس اور برطانیہ اور ۱۸۴۲ء میں امریکہ اور برطانیہ کے درمیان جو معاہدے ہوئے تھے ان کا مقصد بحری ریاستوں سے غلاموں کی تجارت کو روکنا تھا۔ غلامی کے انسداد کے لئے صرف بحر الکاہل کی ناکہ بندی کافی نہ تھی کیونکہ

مشرقی افریقہ سے عرب، ایران، ہندوستان اور دوسرے ممالک کو بھی غلام برہمنی تھلا میں بھیجے جاتے تھے۔ ۱۸۱۲ء میں برطانیہ نے مسقط و زنجبار کے حکمران سے یہ مطالبہ کیا تھا کہ غلاموں کی تجارت بند کر دی جائے۔ اور ۱۸۲۷ء میں سلطان نے ہندوستان اور ایران میں غلام بیچنے کا سلسلہ بند کرنے کا اقرار کیا۔ لیکن یہ تجارت جاری رہی۔ ۱۸۴۵ء میں سلطان نے یہ وعدہ کیا کہ زنجبار سے غلاموں کی برآمد بالکل بند کر دی جائے گی۔ مگر خفیہ تجارت اس کے بعد بھی ہوتی رہی۔ آخر کار برطانیہ نے سختی سے کام لیا اور ۱۸۷۲ء میں یہ مطالبہ کیا کہ غلاموں کی تجارت کے تمام ہائر اور خفیہ راستے بند کرائے جائیں۔ سلطان کو یہ مطالبہ ماننا پڑا اور ۱۸۷۴ء میں زنجبار کی بندرگاہ سے غلاموں کی تجارت ممنوع قرار دی گئی۔ ۱۸۹۰ء میں جب کہ یورپی ممالک میں افریقہ کی تقسیم مکمل ہو گئی تو ملکہ وکٹوریہ کی خواہش پر برسلز میں ایک اجتماع ہوا جس میں تیرہ یورپی ممالک اور ایران، زنجبار اور کانگو نے غلاموں کی تجارت کو بالکل بند کر دینے کا معاہدہ کیا۔ چنانچہ قانون برسلز کے مطابق غلاموں کی تجارت غیر قانونی قرار دی گئی۔ اور اسلئے ممالک نے یہ طے کیا کہ وہ اس کے اسناد کے لئے مشترکہ طور پر کام کریں گے۔ بحر ہند، خلیج فارس اور بحر احمر میں جہازوں کی تلاشی، گرفتاری اور ان پر مقدمہ چلانے کے اصول طے کئے گئے۔ طاقتور بحری چوکیاں قائم کرنے کا بھی فیصلہ کیا گیا تاکہ خلاف ورزی کرنے والے تاجروں کو پکڑا جاسکے۔ بحری نگرانی کے علاوہ سوڈان، ناہیریا، کانگو اور نیاسا لینڈ میں غلاموں کو پکڑنے کی ممانعت کر دی گئی اور برہمنی سختی سے کام لیا گیا۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ بیسویں صدی کے آغاز تک حبش اور لائبیریا کے سوا افریقہ کے تمام علاقوں میں یہ طریقہ بند ہو گیا۔

**اصلاحی کوششیں**۔ غلامی کے مکمل خاتمہ کی جدوجہد بیسویں صدی میں بھی جاری رہی۔ چنانچہ جنگ عظیم کے خاتمہ پر ۱۹۱۹ء میں سینٹ جرمین کے کنونشن کے مطابق فاتح اقوام نے یہ طے کیا اور جرمنی کو بھی اس کا پابند قرار دیا گیا۔ کہ غلامی کی ہر ایک قسم کو بشمول بیگار ختم کر دیا جائے اور بحری اور برہمنی راستوں سے غلاموں کی تجارت کو قطعاً بند کر دیا جائے۔ ۱۹۲۳ء میں ایک کمیٹی نے غلاموں کی وضاحت کرتے ہوئے جہیز میں دی جانے والی لڑکیوں، خرید کر پالے جانے والے بچوں، تحویل میں رکھے جانے والے مقروضوں اور بغیر اجرت کام کرنے والے مزدوروں کو بھی غلامی کے زمرہ میں شامل کر کے ان کی آزادی و تحفظ کی سفارش کی۔ اور ۱۹۲۶ء میں مانتیس ممالک نے غلامی کی ان تمام قسم کو ختم کرنے کا بھی ایک معاہدہ کیا جس کا مسودہ مجلس اقوام کی نگرانی میں تیار ہوا تھا۔ ۱۹۳۳ء میں مجلس نے جبری محنت کو غیر آئینی قرار دیا۔ ۱۹۴۸ء میں مجلس کی اسمبلی نے ایک کمیٹی مقرر کی۔ جس نے اسناد غلامی سے متعلق تمام معاہدوں کو دوبارہ عمل لانے کی تدابیر اور دوسری موثر اور قابل عمل تجاویز پیش کیں۔ اور اڑتیس ممالک نے اسناد غلامی کی ان تمام تجاویز کو منظور کر لیا۔

عرب ایک ایسا ملک رہ گیا تھا جہاں غلامی ختم نہ ہوئی تھی اور وہاں خفیہ طریقوں سے افریقی غلام بھی لائے جاتے تھے۔ دنیا کی تاریخ میں سب سے پہلے اسلام ہی نے معاشرہ کے دامن سے غلامی کے داغ مٹانے کی کوشش کی اور اس کے انسداد کے لئے ایسی موثر تدبیریں اختیار کیں۔ جن پر اگر چند سال اور عمل کیا جاتا تو صدیوں پہلے غلامی ختم ہو جاتی۔ لیکن اسلامی اصولوں سے بے اعتنائی کا ایک حیرت انگیز و عبرت خیز پہلو یہ ہے کہ ساری دنیا میں غلامی کے ختم ہو جانے کے بعد بھی اگر غلامی باقی رہی تو اس ملک میں جو اسلام کا گہوارہ تھا۔ عرب میں غلامی کے انسداد کے لئے بڑی کوششیں کرفی پڑیں۔ آخر کار ۱۹۳۶ء میں ابن سعود نے ایک فرمان جاری کیا جس کے بموجب بحری راستوں سے غلاموں کو لانا۔ آزاد کو غلام بنانا اور ناجائز طور پر درآمد کئے ہوئے غلام کو رکھنا جرم قرار دیا گیا نیز غلاموں سے رکن خاندان جیسا سلوک کرنے اور ان کو پورے حقوق دینے کی تاکید کی گئی۔ اس فرمان سے حالات کی اصلاح تو ہو گئی لیکن فوری اور مکمل انسداد نہ ہو سکا۔ ہم انسداد کی راہ ہموار ہو گئی۔ اور اس ملک میں بھی غلامی کا ختم ہو جانا لازمی ہے۔ بیسویں صدی میں تمام کوششیں ان خرابیوں کو دور کرنے پر مرکوز رہیں جو نظام غلامی نے مختلف شکلوں میں معاشرہ میں پیدا کر دی تھیں۔ ورنہ غلاموں کی تجارت اور غلامی کے انسداد کی جدوجہد بیسویں صدی کے اختتام سے قبل ہی پوری طرح کامیاب ہو گئی تھی اور یہ کامیابی درحقیقت جمہوریت و انسانیت کی بہت بڑی فتح ہے۔

## مطبوعات بزم اقبال

مدیر۔ ایم۔ ایم شریف۔ بشیر احمد ڈار

مجلہ اقبال

یہ مجلہ سہ ماہی ہے دو انگریزی اور دو اردو شماروں میں قیمت سالانہ دس روپے۔ صرف اردو انگریزی شاعری شامل ہے پانچ روپے

پیشہ کے بچے

(انگریزی) مصنفہ علامہ اقبال رح

میٹا فرکس آف پریشیا

۵-۰-۰

مصنفہ مولانا عبدالمجید سالک

ذکر اقبال

۰-۱۲-۰

مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحمید

اقبال اور طا

۱-۴-۰

بنام خان محمد نیاز الدین خان خرم

مکاتیب اقبال

۱-۴-۰

۱۹۵۴ء

تقاریر یوم اقبال

۱-۸-۰

مترجمہ صفوی غلام مصطفیٰ اعظمی

علامہ اقبال

۲-۱۲-۰

مصنف سی ای ایم جوتی جی عبدالمجید سالک و دیگر

جدید سیاسی نظریے

۷-۱۴-۰

مصنف مولانا قمر حسین ڈاکٹر بنام سید نیاز الدین

غیب و شہود

مختار بزم اقبال مجلس ترقی ادب ۲۰۱۲ نرینگ داس گارڈن۔ کلب روڈ۔ لاہور

## ایک حدیث

## توبہ کا وقت کتنا ہے

ترمذی سے عبد اللہ بن عمر سے حضور کا ایک ارشاد یوں نقل کیا ہے :  
 ان الله يقبل توبة العبد ما لم  
 يغرغر۔ اللہ اپنے بندے کی توبہ اس وقت تک قبول فرماتا ہے جب تک  
 جان کنی نہ شروع ہو جائے۔

سب سے پہلے یہ سمجھ لینا چاہئے کہ انسان غرض سے بالکل پاک نہیں ہو سکتا خواہ عدا ہو یا صہوۃ اس کی تائید  
 ایک دوسری حدیث سے بھی ہوتی ہے جو حضرت انس سے ترمذی ہی نے یوں روایت کی ہے کہ :  
 کل بني آدم خطاء وخير الخطائين  
 التوابون۔ بنی آدم بڑے ہی خطا کار ہوتے ہیں اور بہترین خطا کار وہ ہے جو  
 بڑا ہی توبہ کرنے والا ہو۔

ہم ثقافت کے کسی پرچے میں اس حدیث کی تشریح کر چکے ہیں اسے دیکھ لینا مفید ہو گا۔ یہاں صرف اتنی بات  
 پیش نظر رکھنی چاہئے کہ بے گناہ اور بے خطا ہونا انسان کی کوئی بڑی صفت نہیں۔ یہ صفت حیوانات میں زیادہ پائی  
 جاتی ہے یعنی وہ غلطی نہیں کرتے۔ غرضتے بھی نہ گناہ کرتے ہیں نہ غلطی۔ لیکن انسان گناہ گار بھی ہے اور غلطی بھی۔ اور یہی  
 اس کا خاص وصف ہے لیکن ایک شرط کے ساتھ، اور وہ ہے توبہ۔

توبہ کے معنی ہیں لوٹ آنا یعنی جس طرح وہ غلط سمت میں چلا گیا ہے اسی طرح اپنے صحیح مرکز پر واپس آجائے۔ جلتے  
 وقت صحیح مرکز کی طرف پشت ہو گئی تھی اور واپسی کے وقت اس کی پیٹھ اسی غلط چیز کی طرف ہو گئی جدھر پہلے اس نے  
 اپنا رخ کر لیا تھا۔

توبہ کا مطلب صرف استغفر اللہ کی زبانی تکرار نہیں۔ زبان سے اگر استغفر اللہ نہ بھی کہے مگر عملاً اپنے صحیح  
 مرکز پر آکر غلط کام سے باز آجائے تو یہ عین توبہ ہوگی۔ لیکن عمل کچھ نہ ہو اور زبان پر استغفار کی تکرار ہو تو یہ کوئی توبہ  
 نہ ہوگی۔ توبہ کا مقصد صرف یہ ہے کہ غلط روش سے انسان صحیح روش پر آجائے اور اس کی زندگی سنور جائے۔ اگر  
 زندگی سدھرتے سنورنے کا کوئی موقع ہی نہ رہا ہو تو توبہ بے معنی ہو جاتی ہے۔

یوں تو انسان کو ہر آن میں خطرہ رہتا ہے کہ شاید ابھی موت آجائے اور اسی طرح وہ طویل العمر ہونے کے باوجود  
 بھی یہ اس نگاہ سے رہتا ہے کہ ابھی ہیں اور جینا ہے۔ زندگی کا کچھ ٹھکانا نہیں۔ انسان موت کے منہ سے زندہ سلامت



نکل آتا ہے اور نہایت بے خطر زندگی میں اچانک مر جاتا ہے۔ تاہم اسباب کے پیش نظر بعض صورتیں ایسی ہوتی ہیں کہ زندگی کی غالب امید کی جاتی ہے اور بعض شکلیں ایسی بھی ہیں جن میں زندگی سے مایوسی یا موت کا یقین غالب ہوتا ہے جب تک زندگی کی آس باقی ہے اس وقت تک توبہ مفید ہے کیونکہ مقصد زندگی کا سدھرنا، سنورنا اور تلافی یافت کرنا ہے۔ یہ اور بات ہے کہ کوئی اچانک خلاف توقع مر جائے لیکن اس کا ارادہ توبہ بہر حال یہی ہوتا ہے کہ اب اپنی زندگی کو سنوڑا لیں گے اور اگر زندگی کی کوئی توقع نہ رہی ہو تو ظاہر ہے کہ اب سدھرنے کا کوئی سوال ہی نہیں رہتا۔ اس لئے یہ توبہ بھی بے کار اور بے مہمی ہے۔ ان کوئی خاص اعجاز ہو اور وہ چر جائے اور اس کے بعد وہ اپنی زندگی کو سدھارے تو یہ اللہ کی خاص رحمت ہوگی۔ لیکن وہ شخص بہر حال اپنی جگہ یہ سمجھ رہا تھا کہ زندگی اب ختم ہو چکی ہے اور اصلاح عمل کا موقع جانا رہا۔ قرآن پاک میں بھی بابا توبہ کے ذکر کے ساتھ ساتھ عمل صالح یا اصلاح حال کا ذکر ہوتا ہے مثلاً فمن تاب من بعد ظلمه فلنصلح له ما فسد من قبله (نساء) فان تابوا فاصلحوا التوبه (نساء) ثم تابوا من بعد ذلك فاصلحوا (نمل)۔ عجب کا مفہوم یہی ہے کہ توبہ کا مقصد اصلاح حال ہے نہ کہ محض زبانی استغفار۔

حدیث زیر بحث میں یہی حقیقت بیان کی گئی ہے کہ انسان کی توبہ اسی وقت تک قبول ہوتی ہے جب تک اس کی جان کنی نہ شروع ہو چکی ہو۔ جان کنی کے بعد کوئی موقع اصلاح حال کا باقی نہیں رہتا جو توبہ کا اصل مقصد ہے۔ ہمارا خیال ہے کہ اگر کسی شخص کو سزائے موت دے دی گئی ہو اور رہا ہونے کے تمام امکانات ختم ہو چکے ہوں تو اس کا شمار بھی ان ہی لوگوں میں ہے جو زندگی سے مایوس ہونے کے بعد توبہ کرتے ہیں اور ان کی توبہ مفید نہیں ہوتی۔

حدیث زیر بحث میں جو کچھ بیان کیا گیا ہے وہ عین قرآنی تعلیم کے مطابق ہے۔ قرآن کا فیصلہ توبہ کے بارے میں یوں ہے کہ:

لَيْسَ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ  
 حَتَّىٰ إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ إِنِّي  
 تَبْتُ الْإِلَهَ..... (نساء)

تو یہ ان لوگوں کے لئے مفید نہیں جو برائیاں کرتے رہتے ہیں پھر  
 جب ان میں سے کسی کو احتضار موت ہوتا ہے تو پکارا ٹھٹھا ہے کہ اب  
 میری توبہ ہے.....

قرآن میں جس چیز کو حضور موت یا احتضار موت سے تعبیر کیا گیا ہے اسی چیز کو زیر بحث حدیث میں مالم یفرغ غشا کہا گیا ہے۔

ایک ضروری بات اور کئی چاہئے کہ توبہ دراصل ایک ابتدائی قدم ہے۔ اس کا مطلب صرف یہ ہوتا ہے کہ جس راہ پر پہلے تھے اب اس پر نہ چلیں گے۔ لیکن انسان صرف اتنی سی بات سے چٹھکا رہا نہیں پاتا۔ اس کے لئے ایک ضروری قدم ابھی باقی رہتا ہے اور وہ یہ ہے کہ وہ جو کچھ کر چکا ہے اس کی کما حقہ تلافی بھی کرے۔ اگر کسی کو ایک طمانچہ رسید کر دیا ہے تو اس کی توبہ صرف اسی قدر نہیں کہ استغفر اللہ پڑھ کر یہ ارادہ کرے کہ اب یہ حرکت نہیں کریں گے

بلکہ اس کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ جو طمانچہ وہ رسید کر چکا ہے اس کی تلافی بھی کرے۔ مثلاً اس سے معافی مانگے یا ویسا ہی بدلہ دینے کے لئے اس کی طرف اپنا منہ پیش کر دے یا اس کے ساتھ کوئی ایسی اعلیٰ نیکی کرے کہ وہ طمانچہ خود ہی فراموش ہو جائے اور اس کے دل میں اس طمانچے کی کوئی غلط نہ باقی رہے۔ تو بہ قبول تو ہوتی ہے زندگی سے یا یوں ہونے سے پہلے پہلے تک۔ اور مغفرت ہوتی ہے تلافی کر چکے کے بعد۔ مغفرت کے معنی ہی ہیں پوشش یعنی ڈھانپ لینا اور اس کی شکل صرف تلافی ہے نہ کہ محض زبانی استغفار یا فقط باز آجانا۔

افسان کا ارتقاء اسی میں ہے کہ وہ غلطی کرے تو اس کی ایسی تلافی کرے کہ وہ غلطی فراموش ہو جائے، ڈھپ جائے۔ اگر وہ توبہ و تلافی نہ کرے تو وہ حیوانوں سے بھی نیچے گر جاتا ہے اور توبہ و تلافی کرے تو فرشتوں کو بھی پیچھے چھوڑ دیتا ہے۔ جو لغزش و خطا سے پاک ہو وہ حیوان تو ہو سکتا ہے، فرشتہ بھی ہو سکتا ہے لیکن اس میں کوئی ارتقا نہ ہوگا۔ ارتقا ٹھوکر میں کھا کھا کر سنبھلنے میں ہے نہ کہ ایک حالت پر قائم رہنے میں۔ یہی سبب ہے کہ خلافتِ ارضی کا مستحق بے گناہ، بے خطا، تسبیح خواں اور معصوم فرشتوں کو نہیں سمجھا گیا بلکہ اُسی آدم کے سر پر تاجِ خلافت رکھا گیا جو غلطی تھا، گناہ کا ارتقا اور بقول علامہ مفسد بھی تھا اور خوں ریز بھی۔ اس کی وجہ یہی ہے کہ وہاں معصومیت کے ساتھ جمود تھا اور یہاں لغزشیں، زینہ ارتقاء تھیں۔ اسی ارتقاء کے لئے شرط یہی ہے کہ موقع ختم ہونے سے پہلے پہلے ہی توبہ و تلافی کر لی جالی جائے۔ اور یہی اشارہ ہے زیرِ نظر حدیث نبوی میں۔

توبہ کی مثال یوں سمجھنی چاہئے کہ اگر ایک رستی پر بوجھ ڈالا جائے اور اس بوجھ میں مسلسل اضافہ کیا جاتا رہے تو بالآخر ایک نہ ایک بوجھ ایسا ہوگا جو رستی کو توڑ دیگا۔ اس نقطہ انکسار (BREAKING POINT) پر پہنچنے سے پہلے پہلے اگر اس کا بوجھ ہلکا کر دیا جائے تو رستی ٹوٹنے سے محفوظ ہو جائے گی ورنہ اس کا ٹوٹ جانا قطوری ہے۔ یعنی اسی طرح زندگی کا نقطہ انکسار غرغرہ یا اختصار ہے۔ اس سے پہلے تو توبہ و تلافی بھی مفید ہو سکتی ہے۔ لیکن اس نقطہ انکسار کے آجانے کے بعد رسی ٹوٹ کر ہی رہے گی۔ توبہ کے معنی میں نقطہ انکسار پر پہنچنے سے پہلے بوجھ کو ہلکا کر دینا۔

(۲-۳)

## مقام سنت

مصنف مولانا محمد جعفر شاہ ندوی پھلواروی

قیمت دو روپے

پتہ: ادارہ ثقافت اسلامیا، کلب روڈ - لاہور

## ریاض السنن

مصنف مولانا محمد جعفر شاہ ندوی پھلواروی

قیمت آٹھ روپے

# ”امامت امارت کا غلط استعمال

لائل پور سے شیخ مبارک علی صاحب دریافت فرماتے ہیں کہ پاکستان میں بہت سی انجمنوں کے مدراء اور جماعتوں کے رئیس امیر کے لفظ سے یاد کئے جلتے ہیں۔ پاکستان کی اسلامی جمہوری مملکت میں اب ہمیں یہ لفظ کچھ کھٹکنے لگا ہے۔ آپ براہ کرم شرعی اور فقوی حیثیت کو مد نظر رکھ کر بیان فرمائیں کہ لفظ امیر یا خلیفہ یا امام کا استعمال کسی رئیس جماعت یا صدر انجمن کے لئے درست ہے یا نہیں؟ بدینہ تو جروا۔

جہاں تک ہمیں یاد آتا ہے ثقافت کے کسی گزشتہ پیرچے میں اسی قسم کے ایک سوال کا مختصر جواب دیا جا چکا ہے۔ اُن صاحب نے غالباً یہ سوال کیا تھا کہ اولیٰ الکاہل سے کون لوگ مراد ہیں؟ آپ کا سوال بھی اسی صاحب کے سوال سے ملتا جلتا ہے اس لئے ہم قید سے تفصیل سے اس کا جواب دیتے ہیں:

مسلمانوں کی سیاسی رہبری و قیادت کرنے والے کے لئے آیات و احادیث میں کئی لفظ آئے ہیں مثلاً: خلیفہ، امام، امیر، والی، عامل وغیرہ۔ ان میں سے ہر لفظ کے مختلف الملاقات ہوتے ہیں اور ہر اطلاق کے لئے احکام بھی الگ الگ ہیں جس طرح رسول کا اطلاق ہر جیسے ہوئے پر بھیج ہے اسی طرح ہر نیابت کو خلافت اور ہر قدم کو امامت اور ہر حکم کرنے والے کو امیر بھی کہہ سکتے ہیں۔ لیکن ان الفاظ کا اصطلاحی مفہوم بھی ہے یعنی اہل اسلام کا امیر یا امام وہ رہنما ہے جو دینی بنیادوں پر سیاسی رہنمائی کرے اور اس کے ہاتھ میں امر (LAW AND ORDER) کی تنفیذی قوت ہو جسے فقہی اصطلاح میں ”مزم“ بھی کہتے ہیں۔ مزم کا مطلب یہ ہے کہ اگر اس کے فیصلے یا حکم سے کوئی سرتا بی کرے تو وہ اسے جرم سے یا قید کی یا اور کوئی جہانی سزا ملے گی موت بھی دے سکے۔ اس کا اپنا قانون اور اپنا سکہ چلتا ہو۔ اور اپنی فوجی طاقت رکھتا ہو مختصر یہ ہے کہ وہ حکومت کے اختیارات رکھتا ہو۔

یوں تو ہر دور میں مثلاً شیخ و صوفیہ کے ”خلفاء“ ہر طرف اسلامی اسپرٹ کے ساتھ پھیلے رہے ہیں لیکن جو احکام اصطلاحی خلفاء کے ساتھ وابستہ ہیں وہ ان خلفائے مثلاً پر چسپاں نہیں کئے جاسکتے۔ اسی طرح جو احکام اصطلاحی امام کے متعلق وارد ہوئے ہیں ان کو نماز کے امام یا تبلیغ کے امام یا کسی فن کے امام کے لئے استعمال نہیں کیا جاسکتا۔ ورنہ یہ ایسا ہی ہوگا کہ ایک شخص آکر کہے کہ مجھے ظالم شخص نے آپ کے پاس بھیجا ہے لہذا عربی لغت کے اعتبار سے میں ”رسول“ ہوں

اور چونکہ قرآن میں آیا ہے کہ:

اطيعوا الله واطيعوا الرسول۔

اللہ اور رسول کی اطاعت کرو

اس لئے آپ پر میری اطاعت فرض ہوئی۔

مگر آپ کو یہ سن کر تعجب ہو گا کہ مغربی پاکستان میں ماشاء اللہ پانچ پانچ اماتیں متوازی چل رہی ہیں۔ کچھ تنظیمیں اور بھی ہیں مثلاً مسلم لیگ، اسلام لیگ، غریب لیگ، عوامی لیگ وغیرہ لیکن جہاں تک ہمیں علم ہے ان میں سے کسی نے خلیفہ، امیر یا امام یا والی وغیرہ کا لفظ اپنے لئے نہیں رکھا ہے۔ البتہ اول الذکر پانچوں جماعتوں نے اپنے رئیس یا صدر کے لئے امیری کا لفظ پسند فرمایا ہے۔ ان میں سے کئی ایک تنظیموں کے متعلق ہمیں علم ہے کہ اپنے اندر نظام اطاعت قائم کرنے کے لئے ان ہی آیات و احادیث کو استعمال کیا ہے جو اصطلاحی امام و امیر کے لئے وارد ہوئی ہیں، بعضوں نے تو یہ بھی تصریح کر دی ہے کہ ہمارا امیر اصطلاح معروف کے معنوں میں نہیں ہے۔ یہ بلاشبہ ایک دیانت دارانہ ناہیا حقیقت ہے اور قابلِ قبیحہ لیکن یہ ظاہر کرنے کے بعد پھر ان ہی آیات و احادیث کو جو اصطلاحی امیر و امام کے لئے ہیں اپنے لئے استعمال کرنا ابلہ فریبی ہے۔ اس کی کیا ضرورت ہے کہ خواہ مخواہ وہ لفظ استعمال کیا جائے جس کے مختلف پہلو ہوں، پھر یاد کی نظر میں اس کے معنی کچھ اور سمجھے جائیں اور اپنے دل میں اس کا مطلب کچھ اور ہو؟ جب اپنی اطاعت کرانی ہو تو آیات و احادیث کا قلم استعمال کر لیا جائے اور جب کسی کو شبہ پیدا ہو تو یہ جواب دے دیا جائے کہ ہم باصطلاح معروف امیر نہیں ہیں۔ کیوں نہ ایسا واضح لفظ رکھا جائے جس میں اس قسم کا اچھ پیچ ہی نہ ہو؟

احادیث میں امام کی بڑی عمدہ تعریف یوں آئی ہے کہ:

الامام جُنتٌ یقاتل من ورائہ و امام ایک سپر ہے جس کی پناہ میں جنگ کی جاتی ہے اور جس کی

یتقی بہ۔ (رواہ الشیخان عن ابی ہریرہ) مدد سے بچاؤ ہوتا ہے

مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی شخص دشمنوں سے جنگ نہیں کر سکتا اور اپنی رعایا کو ظلم سے نہیں بچا سکتا تو وہ اور سب کچھ ہو سکتا ہے لیکن خلیفہ امام یا امیر وغیرہ نہیں ہو سکتا۔ وہ اگر امام ہو تو تسبیح کا امام ہو سکتا ہے، کسی فن کا امام ہو سکتا ہے، نماز کا امام ہو سکتا ہے لیکن حنفی قوت کے بغیر نہ وہ امام واجب اطاعت ہو سکتا ہے اور نہ اسے یہ حق پہنچتا ہے کہ جو آیات و احادیث اصطلاحی امام کے لئے وارد ہوئی ہیں ان کو اپنی اطاعت کے لئے استعمال کرے۔

اگر مٹی کا شیرینا ہو تو اسے شیریں کہیں گے۔ لیکن یہ نہیں کہا جاسکتا کہ شیریں بھانے کا حکم ہے لہذا اس شیریں بھی بھاگو۔ بالکل اسی انداز کا یہ دعوے ہے کہ ہم بہ اصطلاح معروف تو امیر و امام نہیں ہیں لیکن چونکہ قرآن و حدیث میں اصل اللامری اطاعت کا حکم آیا ہے لہذا امیری اطاعت تم سبھوں پر واجب ہے۔

ایک بات یہ بھی یاد رکھنی چاہئے کہ اصرار کے معنی وعظ کہنے کے نہیں ہیں۔ اس کے معنی میں حکم دینا اور اس کا

وہی مفہوم ہے جو LAW AND ORDER کا ہے۔ اطاعتِ امر ہی کی ہوتی ہے۔ اس لئے جب تک قوتِ حاکمہ نہ حاصل ہو اس وقت نہ امر جو مکتبہ ہے نہ اطاعت کا کوئی سوال پیدا ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ کئی زندگی میں حضورؐ نے کوئی نظامِ امارت نہیں قائم کیا اور کسی کو امیر و امام نہیں بنایا۔ لوگ معلم ہوئے، قاری ہوئے، نقیب ہوئے لیکن کوئی بھی کئی زندگی میں امیر یا امام یا خلیفہ نہیں کہا گیا۔ بلکہ اس سے بھی آگے خود مدنی زندگی میں بھی صرف ان ہی کو امیر کہا گیا جن کے سپرد کہیں کی حکومت کی گئی۔ صرف تبلیغ و تعلیم کرنے والے لوگوں کو دہاں مدنی زندگی میں بھی امیر نہیں بلکہ نقیب، قاری، معلم وغیرہ کہا گیا۔ حضورؐ کے اس طرزِ عمل سے صاف واضح ہوتا ہے کہ امارت ہوتی ہی ہے سیاسی اقتدار اور قوت آنے کے بعد۔

شاید آپ کو یہ سن کر تعجب ہو گا کہ حکمِ اطاعت کی جتنی آیات ہیں وہ سب کی سب مدنی ہیں۔ ایک بھی کی نہیں۔ کیونکہ کئی زندگی میں سیاسی اطاعت کا کوئی سوال ہی نہ تھا۔ وہاں تو صرف خوش دلانہ اور رضا کارانہ اجتماع تھا۔ اطاعت کی آیات اس وقت نازل ہوئیں جب مدنی زندگی شروع ہوئی اور ایک نظامِ امارت و حکومت یا اسٹیٹ کی بنیاد پڑی۔ بہتیتِ حاکمہ کے بغیر نہ امارت کوئی شے ہے نہ اطاعت کے کوئی معنی ہیں۔

یوں اطاعت کرنے کو تو بیوی اپنے شوہر کی اطاعت کرتی ہے، اولاد اپنے والدین کی، شاگرد اپنے استاد کی، مرید اپنے پیر کی، نوکر اپنے آقا کی اطاعت کرتے ہیں لیکن ان میں کسی کو امیر یا امام یا خلیفہ نہیں کہا جاسکتا اور نہ ان کی اطاعت کے لئے وہ آیات و احادیث پیش کی جاسکتی ہیں جن میں اطاعتِ امیر و امام کا حکم دیا گیا ہے۔

یہ صحیح ہے کہ جہاں اسلامی نظامِ امارت موجود نہ ہو وہاں یہ نظام قائم کرنے کی جدوجہد مسلمانوں پر فرض ہے اور مسلمانوں کی ایسی تنظیم کے صدر کا خوش دلانہ اتباع کرنا ضروری ہے۔ تمام مسلمانوں کو اس تنظیم کا ساتھ دینا چاہئے، بشرطیکہ وہ عظیم اسلامی بنیادوں پر چلائی جا رہی ہو لیکن بہتیتِ حاکمہ قائم ہونے سے پہلے اور اصطلاحی امارت قائم ہونے سے قبل ہی اپنے آپ کو فرمانروا، حاکم، امیر، والی، امام یا خلیفہ قرار دے کر مسلمانوں کو اپنی اطاعت کی دعوت دینا ایک بڑا متعزز ذیخو کا ہے۔ اگر کوئی ایماندار شخص وزیرِ اعظم بننے کی تیاری کر رہا ہے تو مسلمانوں کو اس کی تیاری میں جان و دل سے ساتھ دینا چاہئے لیکن کامیاب ہونے سے پہلے ہی اپنے آپ کو وزیرِ اعظم سمجھ لینا یا اس کا دعویٰ کرنا اور وزیرِ اعظم ہی کی طرح فرائض جاری کرنا صرف دینی دھوکا ہی نہیں بلکہ ایک ایسا قومی سیاسی، ملکی اور قانونی جرم بھی ہے جو کسی مملکت میں بھی قابلِ معافی نہیں۔

اپنا قانون نہیں، اپنی کرنسی نہیں، اپنا علم نہیں، اپنی فوج نہیں، اپنی عدالت نہیں، اپنی قوتِ تنقید نہیں تو امارت کیسی؟ اور جب امارت نہیں تو کسی مسلمان کو الگ سے دعوتِ اطاعت کیسی؟

پاکستان کی مملکت اگر غیر مسلم مملکت ہے تو یہاں قطعاً ایسی تنظیم ہونی چاہئے جو اپنا رسوخ و اقتدار پیدا کر کے اس حکومت کا تختہ الٹ دے اور تمام مسلمانوں کو ایسی تنظیم کا ساتھ دینا چاہئے مگر لفظِ امارت کا استعمال پھر بھی غیر

شرعی ہو گا۔ اور اگر یہ کوئی اسلامی مملکت ہے تو ایک مملکت میں پانچ پانچ مزید اطاعتیں اور امارتیں کیسی تہذیبیں تو بیسیوں ایک ساتھ چل سکتی ہیں لیکن ملکی قانون ایک ہی ہو گا، امارت ایک ہی ہوگی، اطاعت ایک ہی ہوگی، حکومت ایک ہی ہوگی۔ جہاں دو متوازی حکومتیں دینی اور سیاسی جرم ہیں وہاں پانچ پانچ متوازی امارتوں کی کوئی شرعی و عقلی توجیہ ممکن نہیں۔ ہماری مخلصانہ رائے ہے کہ ان تمام جاعتوں کو اپنے دعاوی امارت ترک کر دینے چاہئیں اور اطاعت امارت کی آیات و احادیث کو اپنے لئے استعمال کرنے کی ابلہ فریبی سے بھی باز آ جانا چاہئے۔ لفظ امیر یا امام کو EXPLORIT کر کے کا اب کسی کو حق نہیں پہنچتا۔ اگر ہم اس لفظ کو چند تاویلات کے ساتھ آج گوارا کر لیتے ہیں تو کل ہمیں "خليفة المسلمين" کے لفظ کو بھی بلکہ "نبی و رسول" کے لفظ کو بھی بے مغز توجیہات و تاویلات کے ساتھ گوارا کرنا پڑے گا۔ اسلام کے نام یواؤں کو غیر اسلامی اصطلاح وضع کر کے پھیلانے سے پرہیز کرنا چاہئے اور خود اسلامی حکومت کا بھی فرض ہے کہ اس طرح کی شرعی اصطلاحات کو غلط تعصبات معنوی کی زد میں آنے سے محفوظ رکھے اور "صدر النجمن" کو امیر و امام و خلیفہ کہے جانے سے باز رکھے۔

ایک تیسری شکل یہ ہے کہ مملکت تو اسلامی ہو لیکن حکومت فساق اور نالوں کی ہو۔ اس کا علاج یہ ہے کہ آئینی طریقوں سے اہلیت و صلاحیت رکھنے والے لوگ اس پر قبضہ کریں اور قوم ان کا ساتھ دے لیکن اس صورت میں بھی امام، امیر اور خلیفہ وغیرہ کا غلط استعمال ترک کرنا شرعاً، اخلاقاً اور قانوناً واجب ہے کیونکہ اس کا صاف مطلب متوازی حکومت کا اعلان ہے اور یہ ایسا ہی ہے جیسے کوئی صاحب اپنے آپ کو گورنر، وزیر اعظم اور رئیس مملکت وغیرہ کہنا شروع کر دیں۔

(محمد جعفر)

## افکار ابن خلدون

مصنفہ مولانا محمد حلیف ندوی

قیمت تین روپے آٹھ آنے

## اسلام کا نظریہ خلاق

مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی ایم۔ اے

قیمت ایک روپیہ بارہ آنے

ملنے کا پتہ :- سکرپٹری ادارہ ثقافت اسلامیہ کلب رڈ۔ لاہور

## افکار عنذالی

مصنفہ مولانا محمد حلیف ندوی

قیمت پانچ روپے

## اسلام کا معاشی نظریہ

مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی

قیمت ایک روپیہ آٹھ آنے

# ایک غلط فہمی کا ازالہ

ماہنامہ ”طلوع اسلام“ نے ستمبر ۱۹۵۶ء کی اشاعت میں برہنہ سماجی اسلام کے زیر عنوان ثقافت کے ایک مضمون پر کچھ تنقیدی تاثرات قلمبند کئے ہیں۔ اس مضمون سے جو اقتباسات طلوع اسلام نے نقل کئے ہیں ان میں سے کچھ درج ذیل ہیں:

”اسلام اور اہل کتاب کے مذاہب میں بہت کچھ قدر مشترک ہے..... خدا کے قائل تمام عقول انسانوں کے نزدیک اقدار حیات بہت کچھ مساوی اور ہم آہنگ ہیں، لیکن ہر گروہ ان کو اپنے مذہب اور اپنی مذہبی روایات سے اخذ کرتا ہے۔ اکثر اوقات اصطلاحیں مختلف ہوتی ہیں لیکن معانی میں اختلاف نہیں ہوتا.....“

اس کے بعد طلوع اسلام کا اعتراض مندرجہ ذیل ہے:

”اگر اخلاقی اقدار اور دین کے اصول..... تمام مذاہب میں یکساں طور پر پائی جاتی ہیں اور اختلاف صرف لفظی اصطلاحات کا ہے، معنوی اختلاف کا کوئی ٹھیس تو پھر اللہ میاں نے اہل کتاب کے متعلق یہ کیوں کہہ دیا کہ:

فان آمنوا بمثل ما آمنتم به فقد ائتوا ذان تو لو اذنا ہم فی شقاق (۲/۱۶۷)

سو اگر یہ اہل کتاب، اس طرح ایمان لائیں جس طرح تم (مسلمان) ایمان لائے ہو تو اس صورت میں یہ لوگ راہ ہدایت پر ہونگے اور اگر یہ اس راہ سے ہٹ کر کوئی دوسری راہ اختیار کریں گے تو یہ یقیناً (حق کی) مخالفت پر ہونگے۔

اور ما نعلیٰ علیٰ حمد (۲/۱۶۷) پر ایمان کو اس ایمان کی شرط لازم کیوں قرار دے دیا؟ (صفحہ ۶۶)

یہ صیح ہے کہ آخری اور مکمل ترین صحیفہ ہدایت وہی ہے جس کو خدا تعالیٰ نے آں حضرت کے ذریعے دنیا کے انسانوں کے سامنے قرآن کی شکل میں پیش کر دیا لیکن اس بات کو تسلیم کرتے ہوئے بھی اس تاریخی حیثیت سے چشم پوشی نہیں کی جاسکتی کہ یہودیت، عیسائیت اور اسلام اسی ایک بنیادی نظریہ حیات کے مختلف مظاہر ہیں جس کے پہلے علمبردار حضرت ابراہیم خلیل اللہ تھے۔ جب کبھی یہودیوں نے اسلام پر اعتراضات کئے تو قرآن نے کئی جگہ حضرت ابراہیم کا نام لے کر انہیں ان کی غلطیوں پر متنبہ کیا:

وقالوا کونوا ہوداً انصاریٰ تہتدوا و  
یہودی کہتے ہیں یہودی ہو تو راہ راست پاؤ گے۔ عیسائی کہتے ہیں،

قل بل ملتنا بذاہدیم حنیفاً و ما کان  
من المشرکین۔ (۱۳۵: ۲)

عیسائی ہو تو ہدایت یلگی۔ ان سے کہو: نہیں، بلکہ ابراہیم کا طریقہ (ہی) صحیح ہے، اور ابراہیم مشرکوں میں سے نہ تھا۔

یہاں اس چیز کی وضاحت کی گئی ہے کہ اہل کتاب نے کچھ اپنی طرف سے چند غلط عقائد ایجاد کر لئے ہیں اور اگرچہ وہ حضرت خلیل کو اپنا پیشوا مانتے ہیں پھر بھی اس کے مسلک سے کنارہ کش ہیں۔ اگر راہ ہدایت مطلوب ہے تو وہ صرف ابراہیمی طریقہ کی پیروی میں حاصل ہو سکتی ہے۔ انسان کے ہدایت یافتہ ہونے کا مدار ان مذہبی خصوصیات پر نہیں ہے جن کی وجہ سے یہ یہودی اور عیسائی وغیرہ مختلف فرقے بنے ہیں بلکہ دراصل اس کا مدار اس عالمگیر صراطِ مستقیم کے اختیار کرنے پر ہے جس سے ہر زمانے میں انسان ہدایت پاتے رہے ہیں۔

تو گویا بنیادی طور پر یہودیت اور نصرانیت دونوں اہل عیسیٰ ملت کے پیرو ہونے کی حیثیت سے توحید کے قابل ہیں اور اس حیثیت سے ان دونوں میں اور اسلام میں کچھ نہ کچھ قدر مشترک ضرور ہے۔

اسی حقیقت کی طرف قرآن کی ایک دوسری آیت بھی اشارہ کرتی ہے جس کا صرف ایک حصہ مضمون زیر بحث میں نقل کیا گیا ہے:

قل یا اہل الکتاب تعالوا الی کلمۃ سواء  
بیننا و بینکم الا نعبد الا اللہ و نشکر لہ  
بہ شیئاً ولا یتخذ بعضنا بعضاً ارباباً  
من دون اللہ۔ (۱۳: ۳)

کہو اے اہل کتاب! آؤ ایک ایسی بات کی طرف جو ہمارے اور تمہارے درمیان یکساں ہے، یہ کہ ہم اللہ کے سوائے کسی کی بندگی نہ کریں، اس کے ساتھ کسی کو شریک نہ ٹھہرائیں، اور ہم میں سے کوئی اللہ کے سوائے کسی کو اپنا رب نہ بنائے۔

یہاں خود قرآن یہ دعویٰ کرتا ہے کہ اہل کتاب اور مسلمانوں کے درمیان بہت کچھ قدر مشترک ہے۔ لیکن اس قدر مشترک کے باوجود یہ بھی صحیح ہے کہ اہل کتاب نے اپنے اصلی دین میں بہت کچھ تحریف کر رکھی تھی جس کی بنا پر قرآن نے انہیں دعوت دی کہ وہ اپنے اصلی دین عیسیٰ کی طرف لوٹ آئیں مگر اس کے باوجود یہ بات بھی اپنی جگہ حقیقت ہے کہ اہل کتاب اور مسلمانوں کے بنیادی عقائد میں کافی اشتراک و یکسانیت موجود ہے۔

اس مسئلہ کا دوسرا پہلو یہ ہے کہ اس اشتراک اور یکسانیت کے باوجود قرآن نے اہل کتاب کے متعلق یہ کہا کہ اگر ان کا ایمان تمہارے جیسا نہیں ہوگا تو وہ ہدایت یافتہ نہیں ہوں گے (۱۳۵: ۲)۔ اس کے مفہوم میں کوئی پیچیدگی نہیں۔ صاف اور واضح بات صرف اتنی ہے کہ جب تک اہل کتاب عقیدہ توحید میں اسطرح خالص نہیں ہو جاتے جس طرح حضرت ابراہیم، حضرت موسیٰ اور حضرت عیسیٰ نے تعلیم دی تھی تب تک وہ ہدایت نہیں پاسکتے لیکن اگر اہل کتاب میں سے کوئی گروہ (خواہ وہ اقلیت ہی میں کیوں نہ ہو) ایسا ہے جو اس خالص توحید کا علمبردار ہے تو اس پر ہدایت اور نجات کا راستہ بند نہیں۔ چنانچہ ایک جگہ ارشاد ہوتا ہے:



الذین اتینہم الكتاب یتلونه حق تلاوتہ اولئک یومنون بہ۔  
جن لوگوں کو سچے کتاب دی ہے وہ اسے اس طرح پڑھتے ہیں جیسکہ پڑھنے کا حق ہے وہ اس پر سچے دل سے ایمان لاتے ہیں۔

ایک دوسری جگہ زیادہ وضاحت سے اس مفہوم کو ادا کیا گیا ہے :

لیسوا سواء من اهل الكتاب امۃ قاسمة یتلون آیات اللہ آنا واللیل وہم یسجدون۔ یومنون باللہ والیوم الآخر ویامرون بالمعروف وینہون عن المنکر ویسارعون فی الخیرات واولئک من الصالحین۔ وما یفعلوا من خیر فلن یکفر ولا اللہ یملم بالمتقین  
مگر سارے اہل کتاب یکساں نہیں ہیں، ان میں کچھ لوگ ایسے بھی ہیں جو راہِ راست پر قائم ہیں، راتوں کو اللہ کی آیات پڑھتے ہیں اور اس کے آگے سجدہ ریز ہوتے ہیں، اللہ اور روزِ آخرت پر ایمان رکھتے ہیں نیکی کا حکم دیتے ہیں، برائیوں سے روکتے ہیں اور بھلائی کے کاموں میں سرگرم رہتے ہیں، یہ صالح لوگ ہیں اور جو نیکی بھی یہ کر چکے اس کی ناقدری نہ کی جائے گی، اللہ پر ہیز گاؤں کو خوب جانتا ہے۔

اس آخری آیت نے معاملہ کو بالکل واضح کر دیا ہے یعنی اہل کتاب کا ایک گروہ متقی ہے، ایماندار ہے، عمل نیک میں سرگرم ہے۔ ایسے لوگوں کے اعمالِ صالحہ کی ناقدری نہیں کی جائے گی یعنی نجات کا دروازہ ان پر بند نہیں ہوگا۔

لیکن مسئلہ کے اس پہلو کو زیر بحث لائے بغیر بھی یہ بات عیاں ہے کہ اہل کتاب اور مسلمانوں میں اشتراک عقاید کا وجود خود قرآن سے ثابت ہے۔

طلوع اسلام کی غلط فہمی کا بڑا سبب یہ ہے کہ اس نے اس تمام پس منظر سے چشم پوشی کر لی ہے جس میں یہ الفاظ کہے گئے تھے۔ وہ پس منظر کیا ہے؟ روس کی الحادی اشتراکیت کا کامیابی سے مقابلہ کرنے اور اس کو شکست دینے کے لئے ضروری ہے کہ تمام وہ اقوام اور افراد اکٹھے ہو جائیں جن کا بنیادی عقیدہ خدا کے واحد کا اقرار ہو جو حیات بعد الممات کے قائل ہوں اور جو اپنی اجتماعی زندگی کو دین کی بنیاد پر قائم کرنا چاہتے ہوں۔ اس جہاد میں جو ایک طرف خدا کے منکرین اور دوسری طرف خدا کے حامیوں کے درمیان مدت سے جاری ہے، یہ کہاں کی دانائی ہوگی کہ ہم اپنے اپنے اختلافات کو (خواہ وہ فروعی ہو یا اہم) اچھلنے اور منظر عام پر لانے بیٹھ جائیں۔ مانا کہ اسلام اور عیسائیت میں خدا کی توحید اور تثلیث کے سلسلے میں بنیادی اختلاف ہے، یہ بھی صحیح ہے کہ ہر مسلمان کا فرض ہے کہ وہ اسلام کی تعلیم کو تمام بنی نوع انسان تک پہنچائے تاکہ وہ زندگی میں خدا کے صحیح تقاضوں کی پیروی کر سکے، یہ بھی درست ہے کہ عیسائی اپنی تبلیغی سرگرمیوں کے سلسلے میں بعض دفعہ معقول حدود سے تجاوز کر جاتے ہیں۔ لیکن ان سب حقیقتوں کے باوجود یہ کون سی عقلمندی ہوگی کہ ہم ایک مشترکہ دشمن کے خلاف نبرد آزما ہوتے

وقت بھی انہی اختلافات کو مد نظر رکھیں؟ اگر خدا نخواستہ الحاد اور مادیت پرستی کی فتح ہو جائے تو کیا اس وقت صرف عیسائی اور یہودی تباہ ہونگے اور اسلام کے پیرو محفوظ رہ جائیں گے! ایسے نازک مرحلہ پر اس کے سوا کوئی چارہ کار نہیں کہ ہم اپنے اختلافات کو مد نظر رکھتے ہوئے ایک مشترکہ مقصد کی خاطر ایک عارضی مشترکہ محاذ قائم کر لیں۔ اس مشترکہ محاذ کا مفہوم یہ نہیں کہ ہم اپنی انفرادیت کھو بیٹھے ہیں۔ یا یہ کہ ہم اسلام کو صحیح اور آخری دین نہیں سمجھتے یا یہ کہ اس کی تبلیغ کی ضرورت نہیں۔ اسلام کی اشاعت کی آج بھی ویسی ہی ضرورت ہے جیسا کہ ان حضرات کے زمانہ میں تھی اور آج بھی اسی طرح ہم اہل کتاب کو مکملہ سوائے کی دعوت دیتے ہیں جس طرح کہ قرآن مجید نے دی تھی۔

اگر مضمون زیر بحث کا مطالعہ غور سے کیا جائے تو شاید طلوع اسلام کو اپنی تنقید کا جواب اسی مضمون کے ایک دوسرے حصہ میں خود بخود مل جاتا ہے۔ ما منزل علی محمد (۲: ۲۷۷) کی طرف طنزیہ اشارہ کرتے وقت شاید ان فقرات کو فراموش کر دیا گیا ہے جو ثقافت کے اس مضمون میں (صفحہ ۱۰) درج تھے۔

”جب اس پر بحث ہوئی کہ مسلمانوں اور عیسائیوں کی باہمی دوستی میں کیا امور حائل ہیں تو مسلمانوں نے بے یک زبان کہا کہ اس بات کو اچھی طرح ذہن نشین کر لو کہ جب تک عیسائی مشنری اور متفقین محمد رسول اللہ کا ذکر کرتے ہوئے تحقیر آمیز اور دل آزار الفاظ استعمال کرتے رہیں گے تب تک ان دولتوں میں رابطہ مؤدت استوار نہیں ہو سکتا۔ دوسرے لفظوں میں عیسائیوں اور مسلمانوں میں باوجود کچھ قدیم مشترک کے اس نیک اہم بات میں آج بھی اختلاف ہے اور مسلمان تمام وقتی ضرورتوں اور عارضی مصلحتوں کے باوجود اس اہم مسئلہ کو کسی طرح نظر انداز نہیں کر سکتے۔ اگر موجودہ زمانے کے تقاضوں سے مجبور ہو کر عیسائی مسلمانوں کا اشتراک اور تعاون چاہتے ہیں تو انہیں اسلام کی انفرادی شخصیت کو تسلیم کرنا ہوگا جو آنحضرت کی ذات ستودہ صفات پر ایمان لانے پر منحصر ہے۔ اس تصریح کے ہوتے ہوئے طلوع اسلام کی تنقید محض بے جا نہ جاتی ہے۔

اگر اجازت ہو تو آخر میں یہ عرض کیا جائے کہ تنقید کا آخری حصہ کا ایک فقرہ کہ..... اپنے جیسے اور حضرات کے تعاون سے جو اس قسم کی کانفرنسوں میں اسلام کے نمائندہ کی حیثیت سے اکثر شامل ہوتے رہتے ہیں..... کہیں کسی چھپی ہوئی دلی تمنا، کسی نفسیاتی گٹھن (complex) یا کسی پامال شدہ آرزو کا غماز تو نہیں؟

ایک نکتے پر اور بھی غور کیجئے، مشرکوں (جن میں ہمارے نزدیک دہریے بھی شامل ہیں) کی عہدوں سے مسلمان کا نکاح جائز نہیں اور اہل کتاب کی عورتیں جائز ہیں (بعض قرآنی) کیا یہ بات بجائے خود اس بات کی دلیل نہیں کہ بہ نسبت مشرکوں کے اہل کتاب سے ہماری اقدار بہت زیادہ قریب اور مشترک ہیں؟

بشیر احمد ڈار

# تنقید و تبصرہ

**مقام حسین** پیام شاہجہان پوری صاحب کی یہ تصنیف اشاعت منزل (دین محمدی پریس۔ بل روڈ۔ لاہور) نے شائع کی ہے۔ جس موضوع پر کتاب لکھی گئی ہے، وہ تاریخ اسلام کا بڑا نازک اور پیچیدہ مسئلہ ہے، اور کوئی شبہ نہیں کہ پیام صاحب نے اس نازک ذمہ داری سے عہدہ برآہونے کی دیانت دارانہ کوشش کی ہے، انہوں نے کتاب کا مواد جمع کرنے، اسے سلیقہ سے مرتب کرنے، اور پھر نتائج نکالنے میں بڑی محنت اور احتیاط سے کام لیا ہے۔

کسی کتاب کے حسن و قبح پر غور کرتے وقت تین پہلو پیش نظر رکھنے پڑتے ہیں۔

۱۔ زبان کیسی ہے؟ انداز بیان کیسا ہے؟

۲۔ مصنف نے اپنے افکار سے نتائج مرتب کئے ہیں، یا نتائج کو سامنے رکھ کر رائے قائم کی ہے۔

۳۔ مصنف نے جن مآخذ کو مدار اعتماد قرار دیا ہے وہ کیسے ہیں؟

ان میں سے پہلی شق یعنی زبان و بیان کا جہاں تک تعلق ہے ماننا پڑے گا، زبان بڑی سلیس اور سادہ ہے، معمولی خواندہ لوگ بھی اسے پڑھ سکتے اور اس سے مستفید ہو سکتے ہیں۔ دوسری چیز کا جہاں تک تعلق ہے اسے مانے بغیر چارہ نہیں کہ یہ ایسا موضوع ہے جس پر کچھ پڑھے بغیر شخص اپنی ایک رائے رکھتا ہے، اس رائے کو صحیح بھی سمجھتا ہے، اور اس پر مصر بھی ہے۔ ایسے بہت کم لوگ ہیں جو پڑھ کر اور واقعات و حقائق کو سامنے رکھ کر رائے قائم کرتے ہوں، اور پھر بھی ان کی رائے پر سابقہ رائے اثر انداز نہ ہوتی ہو، پیام صاحب کن لوگوں میں ہیں اس کا فیصلہ وہ خود ہی کر سکتے ہیں۔ ہمیں یہ اعتراف کرنا چاہئے کہ انہوں نے جو کچھ لکھا ہے، اس میں حق بھی ہے واقعیت بھی اور صداقت بھی، اور سب سے بڑھ کر یہ کہ بیباکی بھی کسی کے کہنے سے اپنی رائے نہیں بدلی جو رائے قائم کر لی، اس کے اظہار میں تامل نہیں کیا۔ ایک نئے مصنف کے لئے یہ چیز آئندہ چل کر اس کی شخصیت کی تعمیر میں بہت زیادہ مدد و معاون ہو سکتی ہے۔ اب رہی تیسری چیز۔ یعنی مآخذ کا معاملہ، تو یہ بات ضرور مشکوک ہے، کہ پیام صاحب کی رسائی براہ راست اصل مآخذوں تک نہیں ہے۔ انہوں نے صرف تراجم پیش نظر رکھے ہیں۔ اور ترجیحاً کتنے ہی واقع و صحیح ہوں، ان سے صرف کسی حد تک ہی کام

لیا جاسکتا ہے، کتابوں کی تصنیف میں پوری مدد نہیں مل سکتی۔ کیونکہ کوئی ترجمہ ایسا نہیں ہے جو صحیح ہونے کے باوصف مترجم کے افکار و آرا کی جھلک سے محروم ہو، مصنف اگر براہ راست یعنی مترجم کی مدد کے بغیر ان مآخذوں کو دسترس رکھتا ہو۔ تو وہ یہ خامیاں پکڑ سکتا ہے۔ اور کام کی زیادہ باتیں تلاش کرے سکتا ہے، پیام صاحب اپنے نقطہ نظر میں اور زیادہ استناد، صحت اور شدت پیدا کر سکتے تھے، اگر وہ براہ راست عربی مآخذوں سے فائدہ حاصل کر سکتے۔ یہی حال ڈوزی وغیرہ کے تراجم کا ہے، جن سے کہیں کہیں پیام صاحب نے فائدہ اٹھایا ہے۔ اصل مآخذوں تک براہ راست دسترس نہ ہونے کا ایک نتیجہ یہ بھی ہوا کہ چند جلی ہوئی کتابوں — ابن خلدون، طبری، ابن اثیر و مقرئ وغیرہ کے تراجم سے تو فائدہ اٹھایا، لیکن یہ نہ سوچا اجتہاد کی طرح تاریخ کا دروازہ تو بند نہیں ہوا ہے۔ اس سلسلہ میں دوسری زبانوں سے قطع نظر خود عربی زبان میں بڑی ریسرچ اور کاوش کے بعد بہت سی بلند پایہ کتابیں گذشتہ چند سالوں میں لکھی جا چکی ہیں، جو مصر سے شائع ہوئی ہیں، یہ کتابیں بھی اگر مصنف کے پیش نظر ہوتیں، تو کثرت اور کیفیت ہر اعتبار سے کتاب کی قدر و قیمت میں مزید اضافہ ہوتا، گویا اب بھی جو کچھ ہے وہ کم قابل قدر نہیں۔ ایک اور مصیبت یہ ہے کہ مصنف نے ابن خلدون پر ضرورت سے زیادہ بھروسہ کیا ہے۔ فلسفہ تاریخ کے موجود کی حیثیت ابن خلدون کا جو مقام ہے، وہ شک و شبہ سے بالاتر ہے۔ لیکن ایک مؤرخ کی حیثیت سے وہ اس قابل نہیں ہے کہ آئندہ بند کر کے اس کا حوالہ دیا جاسکے۔ ایک اور بڑی اہم چیز جو پیام صاحب نے بھی نظر انداز کر دی ہے اور اس عہد کا مؤرخ اسلام عام طور پر نظر انداز کر دیتا ہے یہ ہے کہ یہ تو معلوم کر لیا کہ طبری اور ابن اثیر وغیرہ مستند تاریخی کتابیں ہیں ان کا شمار کتب حوالہ میں ہوتا ہے۔ لیکن یہ معلوم کرنے سے پہلے جو چیز معلوم کرنی چاہئے تھی اس پر توجہ نہیں کی۔ یعنی یہ کہ ان ”مستند“ کتابوں میں جو کچھ ہے وہ سب صحیح نہیں ہے۔ لہذا اخذ و النفاذ اور سند و حوالہ میں بڑی دقت نظر اور بصیرت کی ضرورت ہے اسی کو تاہن کا نتیجہ ہے کہ بعض اہم چیزیں نظر انداز ہو گئی ہیں اور بعض ناقابل التفات چیزیں آگئی ہیں۔

اس کتاب میں ہمیں جو بات بہت زیادہ کٹھکی وہ اس کا تعارف ہے۔ مصنف میں اتنی خود اعتمادی ہونی چاہئے کہ بغیر رسمی تعارف کے وہ اپنے آپ کو پیش کر سکے۔ اور کتاب ایسی لکھے جو خود اس کا تعارف ہو۔ اور یقیناً یہ کتاب مصنف کا بہترین تعارف بن سکتی ہے۔ کتاب کے شروع میں کسی نمایاں شخصیت کا تعارف درج کرنا ذرا اسبک سی چیز ہے۔

مجموعی حیثیت سے کتاب اس قابل ہے کہ ہر شخص اس کا مطالعہ کرے۔

صفحہ ۲۲۲ صفحہ کاغذ غنیمت کتابت گوارا

قیمت دو روپے آٹھ آنے

# مجموعات ادارۃ نفاذ اسلامیه

## انگریزی

آئی ڈی

- ۱۔ اسلامک آئیڈیالوجی (مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالعظیم  
ایم۔ اے۔ ایل ایل بی۔ بی ایچ ڈی)
- ۲۔ فنڈیمینٹل ہیومن رائٹز (مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالعظیم  
ایم۔ اے۔ ایل ایل بی۔ بی ایچ ڈی)
- ۳۔ دی فیلسوفی آف مارکسزم (مصنفہ ڈاکٹر محمد رفیع الدین ایم۔ اے۔ بی ایچ ڈی)
- ۴۔ محمد دی ایجو کیٹر (مصنفہ رابرٹ گلک)
- ۵۔ اسلام اینڈ تھیو کریسی (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی)
- ۶۔ ویمن ان اسلام (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی)
- ۷۔ اسلام اینڈ کمیونزم (مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالعظیم  
ایم۔ اے۔ ایل ایل بی۔ بی ایچ ڈی)

## اردو

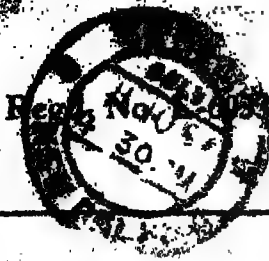
- ۸۔ عقائد و اعمال (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی)
- ۹۔ اسلام میں حریت۔ مساوات۔ اخوت (خواجہ عباد اللہ اختر)
- ۱۰۔ اسلام اور حقوق انسانی (مصنفہ خواجہ عباد اللہ اختر)
- ۱۱۔ اسلام کا معاشی نظریہ (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی)
- ۱۲۔ دین فطرت (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی)
- ۱۳۔ اسلام کی بنیادی حقیقتیں (مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالعظیم و دیگر رفائیل ادارہ)
- ۱۴۔ اسلام کا نظریہ تعلیم (مصنفہ ڈاکٹر محمد رفیع الدین)
- ۱۵۔ اسلام کا نظریہ اخلاق (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی)
- ۱۶۔ اسلام کا نظریہ عبادت (خواجہ عباد اللہ اختر)
- ۱۷۔ اسلام کا نظریہ سیاست (خواجہ عباد اللہ اختر)

© 2006 The Authors  
Journal compilation © 2006 Blackwell Publishing Ltd

bioRxiv preprint doi: <https://doi.org/10.1101/2019.04.10.334001>; this version posted April 10, 2019. The copyright holder for this preprint (which was not certified by peer review) is the author/funder, who has granted bioRxiv a license to display the preprint in perpetuity. It is made available under aCC-BY-NC-ND 4.0 International license.

67 \*\*\*\*\*PAGE 6 \*\*\*\*\* THIS PAGE CONTAINS NO DATA \*\*\*\*\*\*\*\*\*\*

47 RELEASE UNDER E.O. 14176



شماره نمبر اول ۶۰۳۳

## ماہنامہ ثقافت لاہور

(مطبوعات ادارہ)

آلے رویہ

۵	۸	۰۰	۱-۸ خلافت اسلامیہ (مصنفہ خواجہ عباد اللہ اختر)
۲	۸	۰۰	۱-۹ اصول فقہ اسلامی - حدود اللہ و تمزیرات (مصنفہ خواجہ عباد اللہ اختر)
۳	۰	۰۰	۲-۰ اسلام کا نظریہ تاریخ (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی)
۵	۰	۰۰	۳-۱ تہذیب و تمدن اسلامی (حصہ اول) مصنفہ رشید اختر ندوی
۶	۸	۰۰	۳-۲ تہذیب و تمدن اسلامی (حصہ دوم) " " "
۵	۱۲	۰۰	۳-۳ تہذیب و تمدن اسلامی (حصہ سوم) " " رشید اختر ندوی
۲	۸	۰۰	۳-۴ مسئلہ اجتہاد (مصنفہ مولانا محمد حنیف ندوی)
۵	۸	۰۰	۳-۵ قرآن اور علم جدید (مصنفہ ڈاکٹر محمد رفیع الدین ایم۔ اے۔ بی ایچ ڈی)
۶	۸	۰۰	۳-۶ بیدل (مصنفہ خواجہ عباد اللہ اختر)
۳	۰	۰۰	۳-۷ فقہ عمر (مصنفہ مولانا ابو یحییٰ امام خان)
۳	۸	۰۰	۳-۸ افکار ابن خلدون (مصنفہ مولانا محمد حنیف ندوی)
۸	۰	۰۰	۳-۹ ریاض السنت (مصنفہ مولانا سید محمد جعفر شاہ پھلواوی ندوی)
۷	۰	۰۰	۳-۱۰ افکار غزالی (مصنفہ مولانا محمد حنیف ندوی)
۳	۸	۰۰	۳-۱۱ مسئلہ زمین (مصنفہ پرنسپل محمود احمد صاحب)
۵	۰	۰۰	۳-۱۲ الدین ہنس (مصنفہ مولانا سید محمد جعفر شاہ پھلواوی ندوی)
۶	۰	۰۰	۳-۱۳ طب العرب (مصنفہ حکوم سید علی احمد نیر واسطی)
۳	۰	۰۰	۳-۱۴ حکمت روسی (مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم ایم۔ اے۔ ایل ایل بی۔ بی ایچ ڈی)
۵	۰	۰۰	۳-۱۵ مذاہب اسلامیہ (مصنفہ خواجہ عباد اللہ اختر)
۳	۰	۰۰	۳-۱۶ اسلام میں حیثیت نسوان (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی)
۰	۱۲	۰۰	۳-۱۷ آؤدواجی زندگی کیلئے اہم قانونی تجاویز (مصنفہ مولانا محمد جعفر شاہ پھلواوی)
۶	۰	۰۰	۳-۱۸ اسلام اور رواداری (مصنفہ مولانا رئیس احمد جعفری ندوی)
۱۸	۱۲	۰۰	۳-۱۹ حیات محمد (ترجمہ از مولانا امام شاہ صاحب)
۳	۰	۰۰	۳-۲۰ مائر لاہور حصہ اول (سید ہاشمی صاحب فرہاد آبادی)
۱	۰	۰۰	۳-۲۱ مقام انسانیت (مصنفہ محمد مظہر الدین صاحب صدیقی)
۳	۰	۰۰	۳-۲۲ اسلام اور موسیقی (مصنفہ مولانا سید محمد جعفر شاہ صاحب پھلواوی ندوی)
۶	۰	۰۰	۳-۲۳ ملائعات روسی (مصنفہ چوہدری عبدالرشید صاحب تبسم ایم۔ اے)

ملنے کا پتہ

ادارہ ثقافت اسلامیہ، ۲- کلب روڈ لاہور



ادارہ خفایہ اسلامیہ لاہور





ماہنامہ  
ثقافت  
لاہور

نومبر ۱۹۵۶ء



شمارہ ۵

جلد ۳

فی پیرچہ

سالانہ

بارہ آنے

آٹھ روپے

مطبوعہ

حمایت اسلام پریس لاہور

# ترتیب

۳	..... تاثرات
۷	تشبیہاتِ رومی ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم
۱۷	تعددِ ازدواج کی تاریخی سرگزشت مولانا عبد السلام ندوی
۳۱	گوتم بده کا فلسفہ اخلاق بشیر احمد ڈار
۴۶	اسلام اور اجتماعی ملکیت جناب محمد منظر الدین صدیقی
۵۲	اسلامی قانون وراثت سید جعفر شاہ ندوی
۶۴	خلافت شاہ حسین رزاقی
۷۱	نقد و نظر مولانا عبد المجید سالک
۷۳	..... مطبوعاتِ ادارہ

# تاثرات

(۲)

مولانا احتشام الحق اور عائلی کمیشن۔ عائلی کمیشن کے ارکان اور مولانا احتشام الحق میں جو اختلاف رائے ہے۔ اس کا تعلق دراصل مسائل و سفارشات کے صحیح یا غلط ہونے سے نہیں ہے بلکہ ذہن و فکر کے اختلاف سے ہے۔ مولانا اس گروہ سے وابستہ ہیں جو مذہب و زندگی کے بارے میں سطحی اور سطحی معلومات کی بنا پر کوئی رائے قائم کر لیتا ہے اور پھر اس میں کوئی تغیر اور تبدیلی گوارا نہیں کرتا۔ جو مذہب کو چند جزئیات کی تفصیل و توضیح تک محدود سمجھتا ہے۔ اور حیات انسانی کے متعلق یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ اس میں کوئی تغیر رونما ہونے والا نہیں۔ اور دوسرے اراکین ایسے مدرسہ خیال کو تسلیم کرنے والے ہیں جو مذہب کو ساکن و جاہل نہیں مانتا، اور زندگی کی بوقلمونیوں کا منکر ہے۔ بلکہ جس کا یہ عقیدہ ہے کہ اسلام قیامت کے لئے نوع انسانی کے حق میں خیر و برکت کا پیغام بھیگا۔ اور جب تک کہ اس کو ارض پر انسانی زندگی کے کسی حد تک امکانات موجود ہیں، اس وقت تک اس کی فیض رسانیوں میں فرق آنے والا نہیں۔ دوسرے لفظوں میں جس کا صاف صاف مطلب یہ ہے کہ یہ گروہ نہ اس بات کا قائل ہے کہ مذہب محض اور غیر حرکت پذیر ہے اور اس کو مانتے ہوئے ارتقاء و تغیر کے نظری تعارضوں کا ساتھ دینا ناممکن ہے اور نہ اس چیز پر ایمان رکھتا ہے کہ اس کا رگاہ حیات میں جدت و اختراع کا رفرمانہ نہیں ہے اور یہ اُسی ہیچ و انداز پر قائم ہے کہ جس پر اول روز سے اس کو قائم کر دیا گیا ہے۔ اس کے برعکس یہ گروہ یہ یقین رکھتا ہے کہ زندگی شروع ہی سے ایک رواں دواں حقیقت کا نام ہے، اور مذہب میں ہمیشہ سے اتنی لچک اور وسعت پائی جاتی ہے کہ وہ نئے نئے پیش آنے والے حالات کا کامیابی کے ساتھ سامنا کر سکے اور بتا سکے کہ ان کے مقابلہ میں اس کا متعین موقف کیا ہے۔ ظاہر ہے کہ ان دونوں ذہنوں میں بڑا اختلاف ہے۔ اور ان دونوں گروہوں کے انداز فکر میں واضح فرق ہے۔

کمیشن کے فاضل دیباچہ نگار فقہ و اجتہاد کی ضرورت و اہمیت پر اظہار خیال کرتے ہوئے فرماتے ہیں، ”قرآن کریم اور حدیث رسول اپنے زمانہ نزول کے پیدا شدہ واقعات اور پیش آمدہ سوالات کی ترجمانی اور تصویر ہے۔ اور چونکہ ہر دور اور ہر زمانہ کے انسانی مراسم اور واقعات کی مختلف نوعیتوں کا اندازہ لگانا کسی کے بس کی بات نہیں اس لئے پیغمبر اسلام نے اپنے معاصرین کے لئے قرآن و حدیث کے باوجود آزادانہ قانون سازی اور

عدالت پروازی کا ایک بڑا وسیع میدان چھوڑا ہے۔ یہی وہ بنیاد ہے اجتہاد کی جس پر قرآن و سنت کے دائرہ میں رہ کر عمل کیا جاتا ہے۔ اس میں حضرت معاذ کے اس فقہ کی طرف اشارہ ہے کہ جس میں خود اس حضرت نے اس حقیقت کی وضاحت فرمادی تھی کہ قرآن کی جامعیت و اُکملت کے باوجود ایسے مسائل ابھر سکتے ہیں کہ جو اس میں مذکور نہ ہوں۔ بتاؤ! ایسی صورت میں تم معاملات کو کیونکر نمٹاؤ گے۔ پھر اس امر کو بھی کھول کر بیان فرما دیا تھا کہ ایسے مواقع بھی پیش آسکتے ہیں کہ جب میری سنت میں بھی تمہیں کوئی متعین رہنمائی میسر نہ ہو۔ اگر یہ حالات پیش آئیں تو تمہارا طرز عمل کیا ہوگا حضرت معاذ نے جب یہ فرمایا کہ ایسی صورت میں میں فکر و رائے سے کام لوں گا تو آپ نے اطمینان کا اظہار کیا۔ یہ صحیح حدیث ہے اور خود مولانا نے اس کی صحت کو تسلیم کیا ہے۔ یہی نہیں بلکہ مولانا کی نظر سے اگر اصول کی اونچی کتابیں گزری ہیں تو انہیں اچھی طرح معلوم ہونا چاہیے کہ خود ائمہ اصول فقہ نے بھی جب فقہ و اجتہاد کی ضرورت پر بحث کی ہے تو اسی حدیث کو استدلال کا مدار و محور قرار دیا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ چشم نبوت نے عین اس وقت جب کہ ابھی جبریل امین کی آمد و رفت ختم نہیں ہوئی تھی اور عین ایسے حالات میں جب کہ دین کی ایک ایک گڑھ کھل رہی تھی اس حقیقت کو بھانپ لیا تھا کہ قرآن صرف بنیادی اور ضروری حقائق کو بیان کرتا ہے، اور یا پھر ایسی جزئیات پر روشنی ڈالتا ہے کہ جن کا تعلق کسی خاص بنیادی مسئلہ کی تاریخی و قدرتی ترتیب سے ہے۔ اور اس کے فرائض میں یہ ہرگز داخل نہیں کہ ان تمام جزئیات کا استیعاب کے ساتھ ذکر کرے جو آئندہ چل کر ظہور پذیر ہونے والی ہیں۔ اسی طرح پیغمبر کی بصیرت دینی سے یہ بات بھی اوجھل نہیں تھی کہ خود میرا سوا و نمونہ، میری احادیث اور سنن اور طریق حیات ان بنیادی حقائق کی تشریح و توضیح سے تعبیر ہے لیکن اس کا ہرگز یہ مطلب نہیں کہ موجودہ معاشرہ اور معاشرہ کی موجودہ ترتیب اسی طرح قائم رہنے والی ہے اور اس میں کسی تغیر و تبدل کے رونما ہونے کی توقع نہیں۔ یا کہ مستقبل قریب یا بعید میں نئے نئے تقاضے مسائل کے لئے نئے نئے قالب اور سانچوں کا مطالبہ نہیں کریں گے۔ اس بنا پر ضروری سمجھا کہ نزول قرآن کے زمانہ ہی میں اس امر کی تصریح کر دی جائے کہ زندگی کی حقیقتیں نت نیا روپ اختیار کرنے والی ہیں۔ اور حالات و ظروف کی تبدیلیاں ناگزیر ہیں۔ اس لئے اس میں کوئی اشکال اور استبعاد نہیں کہ ایک شخص دیانت داری کے ساتھ ایسے مسائل سے دوچار ہو جن کا واضح اور صاف جواب ان کے الفاظ میں نہ مل سکے۔ یا ایسی پیچیدگیوں کا سامنا کرے، کہ جن کو احادیث کی روشنی میں سلجھانا ممکن نہ ہو۔ اس صورت میں اسلام نے فکر و اجتہاد اور غور و فکر کی آسانیاں ہتیا کی ہیں اور حدیث معاذ اسی زرخیز اصول کی وضاحت پر مبنی ہے یہاں ایک بات اچھی طرح سمجھ لینے کی ہے۔ کہ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ ایسے مسائل پیش آسکتے ہیں کہ جن کا ذکر قرآن و حدیث میں نہ ہو تو اس کا مطلب صرف یہ ہوتا ہے کہ ایسی تصریحات نہ ہوں کہ جن سے براہ راست ان کے

فہم میں مدد مل سکتی ہو۔ اس سے قرآن وحدیث کی اس حیثیت کی نفی نہیں ہوتی کہ اس میں ایسے اصول مذکور ہیں، ایسی بنیادوں کی وضاحت کی گئی ہے اور اس طرح ہر ہر جزئی کی روح ومعنویت بیان کی گئی ہے کہ ان پر تحلیل وحکم اور استدلال واستناد کا پورا کارخانہ تعمیر ہو سکتا ہے۔

اب اس پر مولانا احتشام الحق کا اعتراض ملاحظہ ہو: حیرت واستعجاب کا مقام ہے کہ جو حضرات حق تعالیٰ اور اس کی شان نبوت و رسالت اور دین کی جامعیت جیسے ابتدائی مسائل سے یکسر نا بلد ہوں وہ ان موضوعات پر نہایت بے باکانہ طریقہ سے قلم اٹھانے کی جسارت کیسے کرتے ہیں۔ شاید ہمارے دیباچہ نویس کو معلوم نہیں کہ قرآن اس ذات پاک کا کلام ہے۔ اور اس کی دی ہوئی ہدایت ہے جس کو ازل سے ابد تک ہر دور اور ہر زمانہ کے ایک جزئی واقعات کا تفصیلی علم ہے اور اس کو انسانی مراسم وتعلقات کی ان تمام گونا گوں نوعیتوں کی خبر ہے جو مستقبل کے کسی دور زمانہ میں ظہور پذیر ہو سکتی ہیں تو اس کی طرف سے نازل کردہ قرآن یا اس کی جانب سے بھیجا ہوا رسول اور ان کی الہامی زندگی یہ سب امور اس حقیقت پر مبنی ہیں کہ قیامت تک عالم میں جس قدر واقعات کی بوقلمونیاں ظاہر ہوں گی ان سب کے لئے کتاب وسنت کی تعلیمات واحکام ناطق دلیل راہ اور قول فیصل ہیں اور یہی اسلام کا بنیادی عقیدہ ہے۔“

مولانا کے اس تنقیدی شاہکار میں پندار وادعا کا یہ طفلانہ انداز اول سے آخر تک برقرار پایا جاتا ہے اور ہمیں اس پر ذرا بھی تعجب نہیں ہوا، کیونکہ ہم جانتے ہیں کہ یہ احساس کہتری کا قدرتی نتیجہ ہے۔ ان کو چونکہ کمیشن کے سامنے اپنی قابلیت کے جوہر دکھانے کا موقع نہیں ملا اور یہ کمیشن کے اراکین کو متاثر نہیں کر پائے، اس لئے اس کی کسر ادنیٰ درجہ کے طنزیہ فقروں سے نکالی جا رہی ہے۔ تعجب وحیرت اس پر ہے کہ تحلیل دین کا کتنا عایمانہ اور واعظانہ مفہوم ان کے ذہن میں ہے؟ یہ صحیح ہے کہ اللہ تعالیٰ کا علم وادراک ہر ہر جزئیہ کو محیط ہے اور اس عالم کون وفساد میں چھوٹے سے چھوٹا واقعہ بھی اس کی نظروں سے اوجھل نہیں۔ لیکن اس کا یہ مطلب کب ہے کہ معاشرہ میں کوئی تبدیلی نہ ہوگی، حالات وظروف نہیں بدلیں گے۔ اور نئے نئے مسائل انسانی ذہن کو غور وفکر کی دعوت نہیں دیں گے، یا اس کا یہ مفہوم کب ہے کہ قرآن کا یہ اصول غلط ہے کہ رشد و ہدایت میں تدریج و ارتقاء کے تقاضوں کا خیال رکھا جائے۔ کیا قرآن تیس برس کے طویل ترین عرصہ میں مکمل نہیں ہوا۔ اور اس نے یہ فرض نہیں کیا کہ حالات کی تبدیلی وتغیر ہی سے احکام الہی کی حکمتیں میج معنوں میں ظاہر ہو سکتی ہیں اور جب تک وہ حالات پیدا نہیں ہو جاتے اور زمانہ کی وہ کروٹیں نظروں بصر کے سامنے کھل کر نہیں آجاتیں اُس وقت تک قرآن کے بقیہ حصہ کا نازل ہونا مناسب نہیں۔ حالانکہ جب قرآن کی پہلی سورۃ نازل ہوئی ہے اور جبریل نے پہلے پہل اقراء کا مژدہ جانفزا سنایا ہے، اُسی وقت اللہ تمام چیزوں سے آگاہ اور

باخبر تھا اور اگر وہ چاہتا تو تینیس سال کا یہ طویل وقفہ انتظار چند دنوں میں طے کر سکتا تھا۔  
 مولانا کو جاننا چاہئے کہ اسلام کی تکمیل و جامعیت اور اللہ تعالیٰ کے علم کی وسعتوں ہی کا تو یہ منطقی  
 نتیجہ ہے کہ اس نے قانون و فقہ اور آئین و اجتہاد کے بہت سے خانوں کو زمانہ کی سازگار یوں کے لئے  
 چھوڑ دیا ہے کہ جب ضرورت و تقاضا پیدا ہو اس کے مطابق تلاش و جستجو اور فکر و اجتہاد کی صلاحیتوں  
 کو بروئے کار لایا جائے۔ کیونکہ اگر ایسا نہ ہوتا تو انسانی فہم و بصیرت کے لئے ارتقاء کی کیا گنجائش رہ جاتی  
 قطع نظر اس کے کہ مولانا کے بیان کردہ مفہوم سے خود حدیث معاذ کی نفی ہوتی ہے، ہم یہ پوچھنا چاہتے ہیں کہ  
 اگر حالات و کیفیات کی تمام بوقلمونیاں کتاب و سنت میں تفصیل کے ساتھ آگئی ہیں تو پھر اس فقہ کی  
 علمی و فقہی کاوشوں کے لئے کیا وجہ جواز باقی رہ جاتی ہے۔ پھر امام ابو حنیفہ، شافعی، مالک و ابن حنبل اور  
 اوزاعی و زفریابو یوسف و یطی کا مقام ہوگا۔ اور ان کی کاوشوں اور مجتہدانہ کارناموں کو کیا کہا جائے گا۔  
 پھر یہ مبسوط و ہدایہ کا کیا مصرف ہوگا، کتاب الامام کس کام آئے گی، اور مدونہ و مغنی سے کیا کام لیا  
 جائے گا؟

آج معاشرہ کی تبدیلیوں نے کن کن نئے مسائل کو جنم دیا ہے اور بالخصوص ہماری خانگی و عائلی زندگی کے  
 کون کون گوشے ان تغیرات سے متاثر ہوئے ہیں ان سے تو ہم بعد میں مسائل و سفارشات کے ضمن میں تعرض کریں گے  
 یہاں یہ بتادینا ضروری ہے کہ تغیر و تبدل کے اس محکم اور اہل قانون کی کار فرمایوں کا آغاز قرن اول ہی میں ہو چکا  
 تھا اور اسی وقت یہ محسوس کیا جانے لگا تھا کہ بعض احکام کی پرانی ترتیب یا تو تشنہ ہے اور یا اس میں ادل بدل کی  
 ضرورت ہے۔ چنانچہ عجمی اقوام کے میل جول سے جب خرید و فروخت کی نئی نئی صورتیں سامنے آئیں تو حضرت عمرؓ نے  
 ریا اور سود کی تصریحات کو نا کافی اور غیر حاوی خیال کیا۔ اراضی سوا پر جب مسلمانوں کا قبضہ ہوا تو اکثریت کا یہ بجا مطالبہ  
 تھا کہ ان کو غنائم سمجھ کر تقسیم کیا جائے۔ مگر حضرت عمرؓ ان مضمون میں ان اراضی کو غنیمت نہیں تسلیم کرتے تھے۔ اس لئے انجی  
 تقسیم پر راضی نہ ہوئے۔ اسی طرح صدقات میں ایک حصہ مولفۃ القلوب کا قرآن نے مقرر کیا تھا۔ لیکن یہ اس وقت کی  
 بات تھی جب اسلام حدود درجہ کمزور تھا اور اسلامی دعوت اپنے ابتدائی مراحل میں تھی اور اس کو غیر مسلموں میں بھی ایسے  
 لوگوں کی ضرورت تھی جو معاند نہ ہوں۔ لیکن جب فتوحات کا دائرہ وسیع ہوا، اور اسلام کی دعوت و دنیا کے کناروں تک  
 پہنچی تو اس چیز کی حاجت نہ رہی۔ اس لئے حضرت عمرؓ نے اعلان فرما دیا کہ اب جبکہ ہدایت و رشد کے خطوط گمراہی  
 اور ضلال سے ممتاز ہو چکے ہیں۔ ہم تالیف قلب کی منت پذیر یوں سے بے نیاز ہو گئے ہیں۔

# تشبیہات رومی

(۲)

مولانا فرماتے ہیں کہ جس طرح انسان کے جسم کے اندر کوئی باریک کاٹا چھ کر زیر جلد چھپ جاتا ہے اور اس کا نکالنا دشوار ہو جاتا ہے اسی طرح انسان کی نفسی زندگی میں بعض ناقابل اظہار آرزوؤں کے باریک کانٹے دل کے اندر چھپ کر چھپ جاتے ہیں جس کے نفس میں یہ کانٹے چھپے ہیں اس میں بے حد خلش اور بے چینی پیدا کرتے ہیں لیکن خود اس کی نظر سے اوجھل ہوتے ہیں۔ کیونکہ تحت الشعور میں گھس گئے ہیں اور شعور کی دسترس سے باہر ہو گئے ہیں جب تک کوئی طبیب نفسی سوزن تحقیق سے ان کو نہ نکالے وہ برابر تکلیف دیتے رہتے ہیں۔ انسان اضطراب میں جتنے ہاتھ پاؤں مارتا ہے اتنا ہی مرض میں اور افسانہ ہوتا ہے۔ بعض لڑکے شرارت سے گدھے کی دم کے اندر کچھ کانٹے اٹکا دیتے ہیں گدھا بے تاب ہو کر اچھلنے کودنے اور لوٹنے لگتا ہے تاکہ اس نامعلوم آفت سے نجات پائے۔ لیکن ان بے قیاد حرکتوں سے کانٹے اس کی جلد میں اور زیادہ گر جاتے ہیں۔ انسان کی جب ایسی کیفیت ہو اور کچھ کانٹے دل کے اندر چھپ گئے ہوں جن کا خود اس کو شعوری طور پر علم نہ ہو تو اس کا علاج کوئی طبیب نفسی ہی کر سکتا ہے۔ مندرجہ ذیل اشعار مولانا نے اس کنیز کے قصے میں لکھے ہیں جو بادشاہ کو بہت محبوب تھی، لیکن کسی ایسے مرض میں مبتلا ہوئی کہ محض جسمانی عوارض کے الہا اس کے علاج سے عاجز آ گئے۔ آخر کار ایک طبیب نفسی نے اس کی نبض پر ہاتھ رکھ کر بہت حکمت عملی سے اس کی پہلی زندگی کے حالات دریافت کرنے شروع کر دیے۔ اور ہر جواب پر نبض کی حرکت کے تغیر پر غور کرتا گیا اور آخر کار دریافت کر لیا کہ کیا بات اس کو اندر سے ستا رہی ہے۔ اس تحقیق سے اس کا علاج آسان ہو گیا :

نرم نرمک گفت شہر تو کجا ست	کہ علاج اہل ہر شہرے جدا ست
واندراں شہرا ز قرابت کیست	نویشی و پیوستگی با چیت
دست بر نبض نہاد و یک بیک	باز می پرسید از جو رفلک

چوں کہ را خار در پائش خلد	پائے خود را بر سر زانو نہد
واز سر سوزن ہی جوید سرش	و دنیا بد میکند بالب ترش



خار دل چوں بود وادہ جواب      خار دل را گر بدیدے بر خستے  
خار دل را گر بدیدے بر خستے      کے غل را دست بودے بر کستے

کس بزرگم خار سے بند      خرد اند دفع او، بر می جهد  
خز بهر دفع خار از سوز و درد      جفته می انداخت صد باز خم کرد  
آں لکد کے دفع خار او کند      حاذقے باید کہ بر مرکز تشد  
بر جهد و آن خار محکم ترکند      عاقلے باید کہ خار سے بر کند

ہر انسان کی زندگی میں بعض آرزوئیں اور بعض مقاصد ایسے ہوتے ہیں کہ ان کو اسرار سر بستہ کی طرح چھپائے رکھنا ہی موصول الی المقصود ہوتا ہے۔ جو لوگ پیٹ کے ہلکے ہیں وہ کسی اچھی یا برسی بات کو چھپا نہیں سکتے اور بڑ بولے پن سے اپنا اور دوسروں کا نقصان کرتے ہیں :-

جو پیٹ کے ہلکے ہیں سچے بات کب اُن سے      روکیں تو ابھر جائے شکم اور زیادہ  
اچھی آرزوئیں اور اچھے مقاصد کو عرصہ دراز تک سینے میں پنہاں رکھا جائے تو خاموشی میں ان کی پرورش ہوتی رہتی ہے یہاں تک کہ ان کے ایفا اور اظہار تکمیل کا وقت آجاتا ہے۔ اگر انسان ہر کس و ناکس سے اس کے متعلق ذکر کرتا رہتا تو کبھی مقصود کو نہ پہنچا۔ روحانی زندگی بھی خاموشی ہی میں پرورش پاتی ہے۔ مولانا اس کے متعلق پہلے ایک حدیث رسولؐ پیش کرتے ہیں۔

من کتم سرّی حصل مرادہ :-      جس نے اپنے راز کو چھپایا اس نے اپنی مراد کو حاصل کر لیا۔  
اس کے بعد فرماتے ہیں کہ دیکھو دانہ اگر زمین کے اندر کچھ عرصہ پنہاں نہ رہتا تو کبھی سرسبز ہو کر گل و ثمر نہ پیدا کر سکتا۔ سو ناچاندی، لعل و جواہر سب کان کی تاریکی میں عرصہ دراز بسر کر کے اس حالت اور اس قیمت کو پہنچتے ہیں۔

چونکہ اسرار تہاں در دل شود      آں مرادت زود تر حاصل شود  
گفت پیغمبر بر آں کو سر نہفت      زود گردد با مراد خویش جفت  
دانہ چوں اندر زمین پنہاں شود      بعد ازاں سرسبز بستاں شود  
ز رونقرہ گر نمودندے نہاں      پرورش کے یافتندے زیر کاں

انسان کے اکثر اعمال کے نتائج اور اثرات ابتدا میں خارج میں نمودار ہوتے ہیں۔ اور انسان اس دھوکے میں رہتا ہے کہ ان کا کچھ خراب اثر اس کے باطن پر نہیں پڑا کسی کو ظلم سے قتل کرتا یا کسی مظلوم کا مال چھین لیتا ہے اگر قانون اور سیاست کی گرفت میں نہیں آیا تو سمجھتا ہے کہ میرا کچھ نہیں بگڑا۔ مولانا فرماتے ہیں کہ یہ نفس کا دھوکا ہے۔ یہ جہان سزا و جزا کے معاملے میں ایک پہاڑ کی طرح ہے۔ یہاں ہر خدا کی صدائے بازگشت ہے۔ ہر آواز کی ایک گونج ہے۔ گوشِ ظاہر اسے سننے یا نہ سننے وہ خدا اس کے باطن سے ضرور ٹکراتی ہے۔ دوسری مثال دیوار اور اس کے سایہ کی ہے۔ طلوع آفتاب کا سایہ دور دور پر پڑتا ہے لیکن جیسے جیسے سورج نصف النہار کے قریب ہوتا ہے سایہ دیوار سمٹ کر دیوار سے چمٹ جاتا ہے۔ اسی طرح اعمال ہر چند کہ متعدی وغیرہ ہوتے ہیں مگر آخر ان کی جزا و سزا صاحبِ عمل کو مل کر رہتی ہے۔

لھاما کسبت وعلیھا ما اکسبت۔ اس کو وہی کچھ ملے گا جو اس نے کیا اور اصرہ اُسی کی ذمہ داری ہے جس کا اس نے ارتکاب کیا۔

گرچہ دیوار افگند سایہ دراز      بازگرد سوئے او آں سایہ باز  
ایں جہاں کوہ است و فعلِ ماندا      سوئے ما آید ندانم را خدا

از مکافاتِ عمل غافل مشو      گندم از گندم بر وید جوز جو

خدا نے رحیم و کریم کی ذات و حیما نہ صفات پر عقیدہ رکھنے والوں کے لئے یہ امر تعجب انگیز اور بعض اوقات تشکیک آفرین ہوتا ہے کہ یہاں دنیا میں انسانوں کو بے جرم و قصور بھی گزند پہنچتی ہے۔ یہ قبر خدا کی رحمت کے باوجود کیوں ہوتا ہے۔ اس کے متعلق مولانا یہ جواز و توجیہ پیش کرتے ہیں کہ خدا کی مشیت لطفِ عام پر نظر رکھتی ہے اور کثیر انسانوں کی بھلائی کے لئے بھی کسی ایک فرد پر قہر کرنا لازم ہو تو یہ عدل و رحم کے منافی نہیں اور انجام کار اس فرد کی بھلائی بھی اسی میں ہے۔ تمام نوع انسان کو اگر ایک عضوی وجود تصور کیا جائے تو کسی ایک عضوِ فاسد پر جراحی کا عمل اگرچہ بظاہر اس عضو پر قہر معلوم ہوتا ہے لیکن تمام جسم کی تندرستی ایک مقصود کلی ہے جس میں آخر کار جزو کی بھی بھلائی ہے۔ حضرت مسیح علیہ رحمۃ تامہ کے مظہر نبی نے بھی یہی تعلیم دی کہ تمام جسم کی بھلائی کے لئے کسی ایک عضو کا کاٹ دینا بھی جائز ہے۔ یہاں تک کہ آنکھ بھی نکال دینی پڑے تو اس میں درج نہ کرنا چاہیے۔ کسی ایک جزو پر کوئی ہنگامی قہر خدا کے لطفِ مطلق کے منافی نہیں۔ مولانا فرماتے ہیں کہ شرع میں یہ عمل جائز ہے کیونکہ شریعت کی بنیاد فلاحِ عامہ ہے :

قہر خاصے از برائے لطف عام شرع میدارد و ابگذار کام  
 گزندیدے سود او در قہر او کے شدے آن لطف مطلق قہر جو  
 آگے ایک یقین آفرین مثال پیش کرتے ہیں کہ ماں جو بچے کے لئے سراپا محبت ہے بضرورتِ صحت اس کو  
 بچھنے لگواتی ہے۔ بچہ ڈر کر کانپتا اور درد سے روتا ہے لیکن ماں دل میں خوش ہوتی ہے کہ اس سرسری درد کے بعد  
 بچہ تندرست ہو جائے گا :

طفل می لرزد ز نیش احتیاج مادر مشفق در آن غم شاد کام

عام انسانوں کی فطرت یہ ہے کہ وہ دوسروں کو اپنے اوپر قیاس کرتے ہیں اسی وجہ سے شدید غلط فہمی  
 میں مبتلا ہوتے ہیں۔ مولانا نے ایک بقال اور اس کے طوطے کی حکایت لکھی ہے کہ طوطا بڑا ذہین اور نقال تھا اور  
 آدمی کی طرح ناطق معلوم ہوتا تھا۔ دکان کا مالک جب کچھ عرصہ کے لئے دکان کو چھوڑ کر گھر جاتا تھا تو طوطے کو نگہبانی  
 کے لئے چھوڑ جاتا تھا۔ غالباً دکان پر آنے والے کو کہتا ہوگا کہ ہٹ جاؤ چیزوں کو ہاتھ نہ لگاؤ، مالک یہاں نہیں  
 ہے۔ خبردار۔ ایک روز ایسا ہوا کہ دکان میں ایک بلی چوہے کو پکڑنے کے لئے کودی، تو بیچارہ طوطا اپنی جان کے  
 خوف سے دکان کے صدر سے اچھل پڑا اور روغنِ بادام کی بوتلیں گرا دیں۔ جب مالک واپس آیا تو اس نے  
 غصے سے طوطے کے سر پر کوئی ایسی چیز زور سے ماری کہ وہ بیچارہ گنجا ہو گیا۔ اور اس صدمے سے اس نے  
 بولنا چھوڑ دیا۔ اب مالک کو بہت رنج ہوا۔ درویشوں کو نذر نیا ز پیش کرنی شروع کی کہ خدا اس طوطے کو پھر  
 گویا بنا دے۔ خود بھی طرح طرح سے اس کو خوش کرنے کی کوشش کرتا مگر طوطا کچھ نہ بولتا۔ ناگہاں ایک فقیر دکان کے  
 آگے سے گزر رہا تھا جو سر سے ایسا کنجا تھا کہ اس کی کھوپڑی طاس و پشت معلوم ہوتی تھی اس کو دیکھ کر طوطا  
 یکدم بول اٹھا کہ تو نے بھی کسی کار و عن گرا دیا تھا جس نے تجھ کو گنجا کر دیا۔ مولانا فرماتے ہیں کہ انسان بھی عام  
 طور پر دوسروں کی بابت اسی طرح قیاس کرتے ہیں۔ ذرا سی ظاہری مشابہت سے یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ فلاں  
 شخص سے جو اس قسم کا عمل صادر ہوا ہے تو وہ ضرور ہماری ہی قسم کا ہوگا۔ پاکباز بزرگوں کے اعمال کے  
 محرکات اپنی قسم کے سمجھ لیتے ہیں اور اس سے سخت ٹھوکر کھاتے ہیں۔ لکھنے میں شیر لکھا ہو تو وہ درندہ بھی ہو سکتا  
 ہے اور دودھ بھی۔ اعمال میں ظاہر کی ہم صورتی کے باوجود بھی حقیقت میں بُعد المشرقین ہو سکتا  
 ہے :

کار پا کاں را قیاس از خود مگیر گر چہ باشد در نوشتن شیر شیر  
 شیر آں باشد کہ مرد اورا خورد شیر آں باشد کہ مروم را درد

جملہ عالم زیں سبب گمراہ شد      کم کسے زابدال حق آگاہ شد  
ہمسری با انبیاء برداشتند      اولیاء را ہم جو خود پنداشتند  
گفتہ اینک ما بشر ایشاں بشر      ما دایشاں بستہ خوابیم و خور  
ایں ندانستند ایشاں از علی      ہست فرقتے درمیاں بے انتہا

ظاہری اعمال ایک ہی قسم کے ہوتے ہیں لیکن عمل کرنے والوں کی فطرت کے تفاوت سے نتائج عمل بالکل مختلف ہوتے ہیں۔ بھڑ اور شہد کی مکھی ایک ہی قسم کے پھولوں سے رس چوستے ہیں۔ لیکن بھڑ میں اس سے نیش پیدا ہوتا ہے اور شہد کی مکھی میں نوش۔ دو قسم کے ہرن ایک ہی قسم کی گھاس چرتے ہیں اور ایک ہی گھاٹ سے پانی پیتے ہیں۔ لیکن ایک اس سے فقط مینگیاں بناتا ہے اور دوسرا کستوری۔ اسی طرح نے کی قسبیں ہیں ایک ہی جگہ پر کاشت کی گئیں اور ایک ہی قسم کے پانی سے سیراب ہوئیں لیکن ایک میں شکر پیدا ہو گئی اور دوسری خالی رہی۔ انسان ہم صورتی سے دھوکا کھا جاتے ہیں۔ آب تلخ اور آب شیریں دونوں کی صورت ایک جیسی صاف و شفاف ہوتی ہے چکھنے کے بغیر ان کا فرق معلوم نہیں ہو سکتا۔ ظاہری اعمال کی ہم صورتی انسانوں کو ایک دوسرے کے متعلق فیصلہ کرنے اور اندازہ لگانے میں شدید کج فہمی میں مبتلا کرتی ہے :

ہردو گول زہ نور خورند از محل      یک شد زان نیش و زان دیگر غسل  
ہردو گول آہو گیاہ خورند و آب      زیں یکے سگرین شد و زان مشکنا ب  
ہردو نے خورند از یک آب خور      آن یکے خالی و آن پُر از شکر  
صد ہزاراں ایں چنین آشباه ہیں      فرق شاں ہفتاد سالہ راہ میں  
ہردو صورت گمراہیم ماند رواست      آب تلخ و آب شیریں را صفاست

انبیاء کے معجزات اور جادو گروں کے سحر میں ظاہری مشابہت معلوم ہوتی ہے۔ اس سے روحانی اندھے نبی کو بھی جادو گر سمجھ لیتے ہیں۔ موسیٰ اور ساحروں کے مقابلے میں جادو مقابل جادو نہ تھا اگرچہ فرعون کے درباریوں کو ایسا ہی دکھائی دیا۔

انسانوں کی مذہبی زندگی کا بھی کچھ ایسا ہی حال ہے جس شخص کے اندر خلوص اور روح دین موجود ہے، اس سے عبادات اور نیک اعمال خاص صورتوں میں سرزد ہوتے ہیں چونکہ عام لوگ متقی اور دیندار کو

عزت و احترام کی نظر سے دیکھتے ہیں اس لئے ایسے منافق بھی جن میں دین و ایمان کی ایک رتی نہیں ہوتی۔ ان کے ظاہری اعمال کمال بن جاتے ہیں۔ عابد نیک کردار کے مقابلے میں ان کی مثال بندر کی سی ہے بندر بھی انسانی حرکات کی نقل کر لیتا ہے حالانکہ اس کی حیوانی زندگی میں اس کا کچھ مقصد و مفہوم نہیں ہوتا۔ اسی طرح منافقوں نے مومنوں کے ساتھ مقابلہ لگا رکھا ہے ان کی خدا فریبی اور خلق فریبی دراصل خود فریبی ہے۔

ما یخذعون الا انفسہم۔ اور وہ اپنے سوا اور کسی کو دھوکا نہیں دیتے۔

ایسے ریاکار نمازیوں پر خدا نے لعنت بھیجی ہے اور ایسے روزہ دار کے متعلق رسول اکرمؐ نے فرمایا کہ اس کا روزہ محض بھوک پیاس کی بے سود رحمت ہے۔ اس ریاکاری سے اس کی غرض فقط یہ ہوتی ہے کہ لوگ اسے مومن سمجھیں اور مومن کہیں :

در نماز و روزہ و حج و زکوٰۃ      بامنافق مومنان در برد و مات  
مومنان را برد باشد عاقبت      بامنافق مات اندر آخرت

زہارا زان قوم نباشی کہ فریبند      حق را بسجودے و بنی را بدردے (قاب)

ان منافقوں سے لوگ اسی طرح دھوکا کھاتے ہیں جس طرح کہ کھوٹے سکتے بھی بازار میں چلتے ہیں کم ہی کوئی شخص ایسا ہوتا ہے جس کو سونے چاندی کے کھوٹے کھرے ہونے کی تمیز ہو۔ صراف بھی سونے کی کسوٹی پر پرکھ کر ہی اس کے معیار کا اندازہ کر سکتا ہے۔ خلوص و ریا میں فرق کرنے اور مومن و منافق میں امتیاز کرنے کی کسوٹی بعض صلحاء کے قلب میں خدائے رکھی ہے۔ وہ قلب سے فتوے لے کر فوراً صحیح اندازہ کر لیتے ہیں۔ رسول کریمؐ نے ایسے ہی مرد صالح کو استفت قلبک کی تلقین کی کہ اپنے قلب سے فتوے لے لیا کرو :

زر قلب و زرنیکو در عیار      بے محک ہرگز ندانی اعتبار  
ہرگز اد جاں خدا بنہد شک      ہر یقین را باز داند او ز شک  
انچہ گفت استفت قلبک مصطفیٰؐ      آں کسے داند کہ پُر بود از وفا

ایک حدیث رسولؐ و ائمہ سے مروی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا :

یا وایہ جئت تسأل عن البز و الاثم۔ اے وایہ کیا تم نیکی اور گناہ کے متعلق پوچھنے آئے ہو۔ میں نے عرض کیا جی ہاں۔ آدمی کہتا ہے کہ پھر آپ نے اپنی انگلیاں جوڑ کر سینہ پر ماریں اور فرمایا استفت نفسک، استفت قلبک۔ اس کو تین مرتبہ فرمایا یعنی اپنے نفس سے پوچھو اپنے دل سے پوچھو۔ اس کے بعد فرمایا :

البتر ما اطمأنت الیہ النفس واطمئن الیہ  
القلب۔ والا ثم ما حال فی النفس وتوود  
فی الصدور ان افتاک الناس۔  
نیک کام وہ ہے جس پر تیرے نفس کو اطمینان اور تیرے دل کو تسلی ہو  
اور برا کام وہ ہے جو تیرے نفس میں کھٹکے اور تیرے سینے میں تردد ڈالے  
اگرچہ لوگ اس کے کرنے کا تجھے فتوے دیں۔

لیکن ہر کس و ناکس کا قلب نیک و بد کی کسوٹی نہیں ہوتا۔

اس کے بعد مولانا نے ایک بہت عمدہ مثال سے مطلب واضح کیا ہے۔ فرماتے ہیں کہ جو تندرست انسان  
دلہان زندہ رکھتا ہے اس کے قعرے میں اگر ایک تنکا چلا آئے تو زبان اس کو محسوس کیے رو کر دیتی ہے۔ جس طرح  
صحت مند جس ظاہری کھانے پینے میں ناقابلِ خطا معیار اپنے اندر رکھتی ہے اسی طرح جس روحانی بھی اگر زندہ ہو تو  
شر کا خفیف سا شائبہ بھی محسوس کر لیتی ہے :

دردِ دلانِ زندہ خاشاک از جہد      آنکہ آرام کہ ببردنش نہد  
در ہزاراں نعمت یک خاشاکِ خرد      چوں در آمد حس زندہ بے بُرد

جس ظاہری میں اگر خلل واقع ہو اور وہ ذاتی کے متعلق صحیح معیار نہ رہے تو کسی جسمانی طیب کی طرف  
رجوع کرو۔ اگر اخلاقی اور روحانی حس میں خلل آگیا ہے تو سیرتِ حبیبِ خدا کی طرف رجوع کرو تاکہ تمہیں صحیح کسوٹی  
ہاتھ آجائے :

صحتِ ایں حس بجوئید از طیب      صحتِ آن حس بجوئید از حبیب

جب بلند مقام کے لئے انسانوں کو ایثار کی تلقین کی جاتی ہے کہ ان کے حصول کے لئے تن من و دھن کی  
بازی لگا دو اور مادی اسباب کی دیرانی کو نجوشی گوارا کر لو تو کوتاہ اندیش لوگ اس قربانی سے گھبراتے ہیں  
اور سمجھتے ہیں کہ یہی سامان تو اسبابِ زندگی ہے اگر یہ گیا تو ہاتھ خالی رہ جائیں گے اور زندگی دشوار  
ہو جائے گی۔ مولانا فرماتے ہیں کہ وہ یہ نہیں جانتے کہ انسانوں کی ظاہری تعمیرِ حیات کی بنیادوں میں  
یعنی قلب کی گہرائیوں میں ایک بیش بہا خزانہ تفہیم الہی کا ہے جب تک اوپر کی تعمیر کو اگر بنیادیں نہ  
کھودی جائیں تب تک اس گنج بے بہا تک رسائی نہیں ہو سکتی۔ اگر یہ خزانہ ہاتھ آگیا تو نہ صرف اس  
تخریب کی تلافی ہو جائے گی بلکہ اس سے ہزار درجہ بہتر تعمیر بھی بن سکے گی اور روحانی زندگی کا قصر  
بے قصور دائمی سکونت و تسکین کے لئے مل جائے گا :

اے خنک جانیکہ بہر عشقِ مال      بدل کرد او خانمان و ملک و مال  
مرد ویراں خانہ بہر گنجِ زر      وز ہماں گنجش کند معمور تر

بلند فاصلہ کے حصول کے لئے کچھ عرصہ تک سامانِ حیات کی محرومی سے مت گھبراؤ۔ کیا تم نہیں دیکھتے کہ جب نہریا تالاب کو صاف کرنا مقصود ہوتا ہے تو پہلے پانی کی درآمد اس میں بند کر دی جاتی ہے جب خوب صفائی ہو چکے تو پھر اس میں صاف پانی چھوڑا جاتا ہے۔ اگر پہلے پانی بند نہ کیا جاتا تو نہریا تالاب کا پانی روز بروز گدلا ہوتا جاتا :

آب را بسرید و جورا پاک کرد بعد از آن در جوراں کرد آب خود  
دوسری مثال یہ ہے کہ جب تیر کی نوک جلد کے اندر پیوست ہو جائے تو پوست کے ایک حصے میں نشتر سے شکاف کرنا پڑتا ہے۔ پیکان کے نکل جانے کے بعد شکاف مندمل ہو جاتا اور تندرست و تازہ پوست مل جاتا ہے :

پوست را بشکافت پیکان را کشید پوست تازه بعد از آنش بردمید

جنگ میں دشمن کے قلعہ پر گولہ باری کر کے اس کو دیران کیا جاتا ہے۔ اگر فتح ہو جائے تو فاتح اس سے زیادہ مضبوط قلعہ بنا لیتا ہے۔ لہذا ایسی دیرانی سے کسی گھبرانا نہیں چاہئے جو کسی عظیم تعمیری کام کے لئے مقدم ہو :

قلعہ دیران کرد و از کافر ستد بعد از آن بر ساقش صدر برج و سد

بعض جھوٹے پیروں نے تصوف کی اصطلاحیں یاد کر رکھی ہیں اور روحانی زندگی کے بارے میں دلفریب تقریر کرتے ہیں۔ ان کی مثال ایسی ہے کہ بعض صیاد پرندوں کا شکار کرنے کے لئے پرندوں کی بولیوں کی نقل میں ایسی مشق کر لیتے ہیں کہ بچارے سادہ لوح پرندے دھوکا کھا جاتے ہیں کہ کوئی دوسرا پرندہ ان کا ہم صنفی بول رہا ہے۔ صیاد کسی جھاڑی کے پیچھے چھپا ہوتا ہے پرندے بغیر کسی ہچکچاہٹ کے اس کے قریب آ جاتے ہیں اور وہ انہیں جھپٹ لیتا ہے۔ آدمی کی صورت میں تمہیں بہت سے ابلیس ملیں گے جو رہنما نہیں بلکہ رہزن ہیں۔ دھوکے میں آکر ان کی بیعت نہ کر لینا۔

چوں بے ابلیس آدم روئے ہست	پس بہر دستے نشاید داد دست
زانکہ میآد آرد بانگ صغیر	تا فریب مرغ را آں مرغ گیر
بشنود آں مرغ بانگ جنس خویش	از ہوا آید بیاد دام و نیش
حرف درویشان بند در درودوں	تا بخواند بر سیلے زان فسون

کار مرداں روشنی و گرمی است کار دوناں جلد دیے شرمی است

اسلام کی تعلیم یہ ہے کہ تمام انبیاء کرام کو برحق مانا جائے۔ ایک کو سچا اور دوسرے کو جھوٹا سمجھنے سے ایمان باطل ہو جاتا ہے۔

لا نفروق بین احد من الرسل۔ ہم انبیاء میں باہمی تفریق روا نہیں رکھتے۔

یہودیوں نے حضرت موسیٰ کو مانا اور حضرت عیسیٰ کو جھوٹا سمجھا حالانکہ ان دو الٰہ العزم پیغمبروں کی تعلیم کی اساس عقیدہ توحید ہی تھا۔ ایک کو ماننے اور دوسرے کو نہ ماننے سے کس طرح اپنے پیغمبر پر بھی ایمان باطل ہو جاتا اور دین غارت ہو جاتا ہے۔ اس کو ایک عجیب دلنشیں مثال سے مولانا نے سمجھایا ہے۔ فرماتے ہیں کہ ایک یہودی بادشاہ نصرائیوں پر بہت ظلم کرتا تھا اور ان کے پیغمبر کو جھوٹا سمجھتا تھا۔ اس کے نزدیک موسیٰ اور عیسیٰ بضد یکدگر دو جدا گانہ ہستیاں تھیں۔ اس کو تاہ اندیش کو ان کی تعلیم میں وحدت نظر نہ آتی تھی۔ موسیٰ اور عیسیٰ حقیقت میں تو ایک ہی تھے۔ لیکن اس یہودی کو دو نظر آتے تھے۔ جس طرح چشم حول رکھنے والے بھینکے کو ایک چیز دو نظر آتی ہیں، فرماتے ہیں کہ ایک استاد کا ایک بھینکا شاگرد تھا استاد نے ایک روز اس شاگرد کو حول سے کہا کہ جانور مکان میں ایک بوتل دھری ہے اٹھالا۔ شاگرد اندر سے ہو کر استاد کے پاس واپس آیا کہ دہاں تو دو بوتلیں پڑی ہیں ان میں سے کونسی لاؤں۔ اس نے کہا کم بخت بوتل تو دہاں ایک ہی ہے دوسری کہاں سے آگئی۔ شاگرد نے کہا حضرت خواہ مخواہ مجھ کو جھٹلا رہے ہیں۔ میں اپنی آنکھوں سے دیکھ کر کہہ رہا ہوں کہ دو ہیں، معلوم نہیں کہ ان میں سے کونسی آپ چاہتے ہیں۔ استاد نے تنگ کر کہا کہ جاؤ ان میں سے ایک کو توڑ دے اور دوسری اٹھالا۔ شاگرد نے بغیر حکم ایک کو ٹخ کر توڑ دیا تو معاد دوسری بھی غائب ہو گئی؛

بود شلہے در جہوداں ظلم ساز دشمن عیسیٰ و نصرائی گداڑ  
عہد عیسیٰ بود و نوبت آں او جان موسیٰ او د موسیٰ جان او  
شاہ حول کرد در راہ خدا آں دو دم ساز خدائی را خدا

گفت استاد احوئے را کاندراں روبرو آں از وثاق آں شیشہ را  
چوں درون خانہ حول رفت زود شیشہ پیش چشم او دو می نمود  
گفت احوال ہزاں دو شیشہ تا کلام پیش تو آرم بکن شرعے تمام  
گفت استاد آں دو شیشہ نیست زو احوالی بگذارو افندوں میں مشو



گفت اے اُستاد مرا لعنہ مزن      گفت استنازاں دو یک را بر شکن  
چوں یکے بشکست ہر دو شد ز چشم      مرد احوں گردد از میلان و خشم  
شیشہ یک بود و بچشمش دو نمود      چوں شکست آن شیشہ را دیگر نمود

نفس کے دھوکے اور من کی چوریاں انسان کے ساتھ لگی ہوئی ہیں انسان اپنے اعمال صالحہ اور عبادات ایک تھیلے میں جمع کرتا ہے۔ لیکن کچھ عرصے کے بعد وہ چشم باطن سے دیکھتا ہے تو تھیلہ خالی ہوتا ہے۔ اور حیران ہوتا ہے کہ میرے اعمال صالحہ کہاں غارت ہو گئے۔ تحقیق کے بعد معلوم ہوتا ہے کہ ایک چوہے نے اس تھیلے میں سولہ خ کر رکھا ہے اور اندر ہی اندر سے تمام گیہوں کھا جاتا ہے۔ انسان اگر نفس کا محاسبہ نہ کرتا ہے تو نفس کا مکروہ نفس اس کے اعمال کو نیست و نابود کر دیتا ہے:

مادریں انبان گندم می کنیم      گندم جمع آمدہ گم می کنسیم  
می بیندیشیم آخر ما بہوش      کایں غفل در گندم است از کرموش  
موش تا انبان ما حضرة زده است      و از نفس انبار ما ویراں شدہ است  
اول اے جاں دفع شیر موش کن      دانگہ اندر جمع گندم جوش کن

بے حضور نماز پڑھنے والے جنہوں نے محض جنبشِ اعضاء کو نماز سمجھ لیا ہے اور اپنے آپ کو بے نمازوں کے مقابلے میں مابدو متقی سمجھتے ہیں ان کی عمر بھر کی نمازیں غارت ہو جاتی ہیں۔  
بشنوا از اخبار آں صدر الصدور      لا صلوة الا بمحضور  
مشہور حدیث ہے لا صلوة الا بحضور القلب۔

## حکمتِ مرومی

مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم صاحب

قیمت تین روپے

ملنے کا پتہ :- ادارہ ثقافتِ اسلامیہ۔ کلب روڈ۔ لاہور۔ مغربی پاکستان

مولانا عبد السلام ندوی

## تعداد و واج کی تاریخی سرگزشت

یہ عجیب اتفاق ہے کہ جس وقت غریزی مولانا محمد اسحاق نے فون پر مولانا عبد السلام ندوی کے انتقال کی افشونگ خبر سنائی اسی وقت ڈاک سے ان کا یہ مقالہ موصول ہوا۔ اس میں تاکید لکھا تھا کہ اس کو ثقافت میں ضرور شائع کیا جائے۔ اس کا یہ مطلب ہے کہ یہ وہ آخری مضمون ہے جو مولانا مرحوم کے قلم سے نکلا۔ اس کی اس تاریخی اہمیت کے علاوہ جس پر کہ ہمیں ناز ہے ہمارے نزدیک اس کی اصلی اہمیت یہ ہے کہ مولانا دارالمصنفین کے پرنس نے رفیق تھے اور جاننے والے جانتے ہیں کہ وہاں کی مخصوص مصلحت کشیاں ہرگز اجازت نہیں دیتیں کہ اس برأت اور ذمہ داری کے ساتھ ایسے اختلافی مسئلے پر طبع آزمائی کی جائے معلوم ہوتا ہے کہ اس سارے کارخانہ تصوف و خانقاہی میں صرف انہی کی ذات گرامی ایسی تھی کہ جس پر محمود و تاریک خیالی نے اپنا سایہ نہیں ڈالا۔ اور جو حملہ کی شدت توں کے باوجود اپنے کو بچائے رکھنے میں ہر طرح کامیاب رہے۔

ان کی وفات سے وہ بزمِ سمونی ہو گئی ہے جسے علامہ شبلی مرحوم نے ترتیب دیا تھا۔ ان کا علمی مرتبہ کیا تھا اسے ہر کوئی جانتا ہے۔ بلکہ ذہین تھے، تصنیف و تالیف کا ذوق قدرت سے لے کر پیدا ہوئے تھے اور اندازِ تحریر میں وہ سادگی اور بانگدہی تھا کہ ہر شخص کا حقد نہیں۔ نظائرِ شفقت فکرِ نظر آتے تھے اگرچہ لکھنے بیٹھتے تھے تو ذہن و فکر کی صلاحیتوں کو اس سلیقے سے سینٹے کہ تعجب ہوتا۔ ان کے انتقال سے جو جگہ خالی ہوئی ہے وہ آسانی سے پُر نہ ہو سکے گی۔ اللہ تعالیٰ مرحوم کو غریقِ رحمت کرے اور اعزہ و اقارب کو صبر و برداشت کی توفیق سے بہرہ مند فرمائے۔ (رحمہم اللہ)

بعض لوگوں کا خیال ہے کہ تعداد و واج کا رواج جن ملکوں میں ہے اس کا سبب یہ ہے کہ عورتوں کی تعداد مردوں سے زیادہ ہو جاتی ہے اس لئے مجبوراً عورتوں کی زائد تعداد کو دولت مند لوگوں کے نکاح میں دینا پڑتا ہے جو ایک عورت سے زیادہ عورتوں کے نان و نفقہ کی استطاعت رکھتے ہیں۔ لیکن یہ خیال بالکل غلط ہے۔ کیونکہ مردوں اور عورتوں کی پیدائش کے حساب کا جو حقیقی مقابلہ کیا گیا ہے اس سے ثابت ہو گیا ہے کہ مردوں اور عورتوں کی پیدائش کا اوسط اکثر ملکوں میں برابر برابر ہوتا ہے۔ بلکہ مردوں کی پیدائش عورتوں سے زیادہ ہوتی ہے۔

تعداد و واج کے جواز پر ایک استدلال یہ بھی کیا جاتا ہے کہ لڑائیوں میں جب مردوں کی بہت بڑی تعداد قتل ہو جاتی ہے تو عورتوں کی تعداد بڑھ جاتی ہے اس لئے تعداد و واج ناگزیر ہو جاتا ہے لیکن یہ استدلال بھی صحیح نہیں۔ کیونکہ جن ملکوں میں لڑکیوں کا مار ڈالتا جائز تھا (جیسا کہ عرب کی حالت تھی) ان میں بھی تعداد و واج کا

رہا تھا۔ اس کے ساتھ لڑائیوں میں اتنے مرد قتل نہیں ہو جاتے جس سے عورتوں اور مردوں کی تعداد کا تناسب قائم نہ رہ سکے۔ اس لئے تعدد از دواج کا اصلی سبب یہ ہے کہ ابتدا میں نکاح کا طریقہ یہ تھا کہ لوگ عورتوں کو گرفتار کر کے لونڈی بنا لیتے تھے۔ تو کبھی اُن سے عیش پرستی کا لطف اٹھاتے تھے اور کبھی اُن سے گھر کے اندر اور گھر کے باہر محنت مزدوری کا کام لیتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ صرف طاقتور اور دولت مند لوگ تعدد از دواج سے فائدہ اٹھاتے تھے۔ اور کمزور اور غریب لوگ اس لطف سے محروم رہتے تھے۔ بلکہ اُن کو ایک بی بی سے بھی محروم رہنا پڑتا تھا۔ جو مالک وحشیانہ حالت میں زندگی بسر کر رہے ہیں اُن میں نکاح کے معنی عورتوں کو لونڈی بنانے اور اُن سے کام لینے کے ہیں۔ ان ملکوں میں مردوں کے غلام بنانے کا رواج نہیں، بلکہ اُن میں غلامی صرف عورتوں تک محدود رہتی ہے اور یہ لوگ عورتوں کو شہوت پرستی کا ذریعہ نہیں بناتے بلکہ اُن کی بہت بڑی تعداد کو صرف اس لئے جمع کرنا چاہتے ہیں کہ کام کا ج کئے لئے بہت سی خادما ئیں موجود ہیں، اسلئے ان لوگوں نے نکاح کی دو صورتیں رکھیں۔ ایک تو کسی خاندانی شریف عورت سے نکاح کرتے تھے جو گھر کی مالک ہوتی تھی، دوسرے غیر محدود لونڈیوں سے نکاح کرتے تھے جو گھر بار کا کام کرتی تھیں۔ غیر محدود لونڈیوں سے نکاح کرنے کا مقصد یہ تھا کہ وہ نہ صرف کام کریں بلکہ خود اپنے اور اُن کے مہاتوں تک کے لئے عیاشانہ لطف ولذت کا ذریعہ بن سکیں۔ اب یہ بات یاد رہے کہ عورت کو پہنچ گئی کہ تعدد از دواج کا اصلی سبب یہ تھا کہ ان ملکوں میں نکاح کے معنی یہ تھے کہ عورتوں کو لونڈی غلام بنا کر اُن سے ہر قسم کے کام لئے جائیں۔

تعدد از دواج کا اصلی سبب تو یہی ہے لیکن اس کے علاوہ اُس کے اور اسباب بھی ہیں۔ ایک سبب یہ ہے کہ جن ملکوں میں سخت گرمی پڑتی ہے (جیسے عرب میں) اُن میں عورتیں بہت جلد بالغ اور میاشرت کے قابل ہو جاتی ہیں لیکن اوپر مذکور تک پہنچنے پہنچنے اُن کا حسن زائل ہو جاتا ہے۔ لیکن مردوں کی جسمانی قوت اب تک باقی رہتی ہے۔ اس لئے اُن کی عیاشانہ طبیعت عورتوں کا تبادلہ چاہتی ہے۔ اور وہ اُس سے کم سن عورت کو تلاش کرتے ہیں اس طرح رفتہ رفتہ بہت سے نکاحوں کا دوا نہ مکمل جاتا ہے۔

بعض ملکوں میں تعدد از دواج کا ایک مقامی سبب یہ ہے کہ ان ملکوں میں دودھ پلانے کی مدت اس قدر طویل ہوتی ہے کہ دو سال سے لے کر چار سال تک پہنچ جاتی ہے۔ اور ماں کے دودھ کے سوا یہ لوگ کسی اور چیز سے لڑکے کی پرورش نہیں کرتے۔ اور اس میں کوئی شک نہیں کہ دودھ پلانے سے عورت کمزور ہو جاتی ہے۔ اور مرد دودھ پلانے کی مدت میں عورت سے بالکل الگ رہتا ہے۔ بلکہ بعض جزیروں میں اس زمانہ میں مرد اور عورت کا اختلاط عورت کی سب سے بڑی توہین سمجھا جاتا ہے اس لئے اس مدت میں مرد دوسری عورت سے محض حفظ نفس حاصل کر لینے کے لئے نکاح کر لیتا ہے۔ تو اب نتیجہ یہ نکلا کہ تعدد از دواج کے تین سبب ہیں :

۱، گھریا باہر کے کام لینے کے لئے عورتوں کی ضرورت۔

(۲) جب پہلی عورت کا سن زیادہ ہو جاتا ہے تو اس سے کم سن عورت کی طرف رغبت۔

(۳) دودھ پلانے کی مدت میں حظ نفس کے لئے دوسری عورت کی ضرورت۔

یہ تین سبب تعدد ازدواج کے ہیں جو کبھی الگ الگ پائے جاتے ہیں کبھی دو سبب اکٹھا ہو جاتے ہیں اور کبھی تینوں سبب ایک جگہ جمع ہو جاتے ہیں لیکن جن متدن ملکوں میں تعدد ازدواج ناجائز ہے ان میں اگرچہ تعدد ازدواج کے اسباب ضرور پائے جاتے ہیں لیکن بوقت ضرورت حظ نفس کے طریقے ان میں غیر متدن ملکوں سے مختلف ہوتے ہیں۔ اس لئے ان متدن ملکوں میں کچھ لوگ داشتہ عورتیں رکھ لیتے ہیں۔ اور کچھ لوگ بازاری عورتوں سے تعلق پیدا کر لیتے ہیں۔ لیکن تعدد ازدواج کو ان دونوں طریقوں پر ترجیح اور فضیلت حاصل ہے۔

ہمارے ملک میں اگرچہ کوئی عورت تعدد ازدواج کو پسند نہیں کرتی لیکن جن ملکوں میں تعدد ازدواج کا رواج ہے وہاں کی عورتیں اس کی عادی ہو گئی ہیں یہاں تک کہ بعض ملکوں میں جب کوئی شخص نئی بی بی بیاہ کر کے لاتا ہے تو اس کی سوتیلی نہایت خوش ہوتی ہیں کہ کام کاج میں ہاتھ بٹانے کے لئے ایک مددگار مل گیا۔ بعض ملکوں میں عورتیں محنت کر کے روپیہ جمع کرتی ہیں اور اُس کو اپنے شوہر کے حوالے کر دیتی ہیں کہ وہ نئی بی بی لائے جو کام میں اُس کا ہاتھ بٹائے۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ لوگوں کو نکاح کی اس قدر خواہش پیدا ہو جاتی ہے کہ بچپن ہی میں لڑکیوں سے منگنی کر لیتے ہیں تاکہ زمانہ بلوغ میں وہ اُن کے کام آئیں۔ لیکن اس رغبت کی وجہ سے غریب و بچارے نکاح سے محروم رہ جاتے ہیں اور امراء کو بڑی کامیابی حاصل ہوتی ہے۔

ہر ملک میں تعدد ازدواج کا رواج مختلف ہے بعض ملکوں میں عورتوں کی تعداد سوتیک اور بعض ملکوں میں دس میں تک پہنچ جاتی ہے اور اتنی بڑی تعداد امراء و روساء کے لئے مخصوص ہے لیکن عام طور پر عورتوں کی تعداد تین سے زیادہ نہیں ہوتی۔

بہر حال تعدد ازدواج کی جو صورت بھی ہو اور عورتوں کی تعداد کتنی ہی ہو لیکن تعدد ازدواج کا اثر میاں بی بی کے اخلاق پر نہایت برا پڑتا ہے۔ ایک تو یہ کہ بی بی کو نہ اپنے شوہر سے کوئی تعلق باقی رہتا اور نہ باہم ایک دوسرے کی محبت کرتا۔ اگر بی بی میاں کے سامنے اُس کی عزت کرتی ہے تو محض خوف سے اسی لئے جب وہ گھر سے نکل کر اُس کے سامنے سے وہہ ہو جاتی ہے تو جو کچھ اُس کے دل میں آتا ہے اُس کے کرنے سے دریغ نہیں کرتی۔ اس لئے ان ملکوں میں بے انتہا بدکاری پھیل جاتی ہے۔ ایک سیاح کا بیان ہے کہ سوڈانی ممالک کے جس حصے کا بھی اُس نے سفر کیا وہاں کسی ایسے مرد کو نہیں دیکھا جو اپنی بی بی سے لطف و محبت کے ساتھ ظریفانہ باتیں کرتا ہو۔ یہاں تک کہ اُس نے بعض لوگوں سے اس معاملہ میں تنگدلی کی انہوں نے کہا کہ اگر کوئی عورت لطف و محبت کا اظہار کرے تو اس کا درجہ سوسائٹی میں بہت پست ہو جاتا ہے۔

شمالی امریکہ کے بعض باشندوں میں تعدد ازدواج نے یہ صورت پیدا کر دی ہے کہ جو شخص کسی عورت سے نکاح کر لیتا ہے اُس کے لئے اُس کی تمام بہنیں جائز و حلال ہو جاتی ہیں۔

متعدد عورتوں کے ساتھ مرد کی معاشرت کا طریقہ مختلف ملکوں میں مختلف ہے۔ بعض اطراف میں مرد اپنی تمام عورتوں کو ایک ساتھ رکھتا ہے اور سب سے پہلی منکوحہ اُن سب کی سردار ہوتی ہے۔ بعض حصوں میں ہر ایک بی بی کے لئے الگ الگ مکان ہوتا ہے اور شوہر اُس کی باری میں اُس کے گھر جاتا ہے اور بعض مقامات پر بی بی اپنے میکے ہی میں رہتی ہے اور شوہر اُس کی باری کے دن اُس کے میکے میں جا کر اُس سے ملتا ہے۔

بہر حال یورپ کے سوا اور تمام ملکوں میں تعدد ازدواج کی وبا پھیلی ہوئی ہے لیکن یہ خیال کرنا صحیح نہیں کہ یورپ میں قدیم زمانے سے تعدد ازدواج ناجائز تھا بلکہ عیسائیت کے زمانے میں بھی اس کا پتہ چلتا ہے چنانچہ یورپ کے بعض بادشاہوں نے ایک سے زیادہ شادیاں کی ہیں۔ البتہ پادریوں نے اس کی روک تھام صرف اس قدر کی کہ لوگوں کو یہ حکم دیا کہ وہ ایک عورت کو مخصوص طور پر بی بی بنائیں اور بقیہ عورتوں کو داشتہ کی صورت میں رکھیں۔

تعدد ازدواج کی صورت میں جب بہت سی عورتیں ایک مرد کے گھر میں جمع ہو جاتی ہیں تو اکثر یہ ہوتا ہے کہ ایک عورت کا درجہ حسن و جمال یا دولت کی وجہ سے بڑھ جاتا ہے وہ شوہر کی زیادہ محبوب اور معتمد طبعیہا ہو جاتی ہے جیسا کہ مشرق کے بعض گھرانوں میں نمایاں طور پر نظر آتا ہے۔ اس طرح ایک شخصی نظام حکومت قائم ہو جاتا ہے جس میں ایک عورت تو تمام عورتوں کی رئیسہ ہوتی ہے باقی عورتوں کی حیثیت لونڈیوں کی ہو جاتی ہے اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوا کہ نکاح کے معنی یہ قرار پائے کہ صرف ایک عورت مخصوص طور پر کسی بی بی ہو سکتی ہے اس لئے یورپ میں صرف ایک بی بی کے ساتھ نکاح کرنے کی صورت میں اس رواج اور اس خیال نے آسانی پیدا کر دی اس کے بعد لونڈیوں داشتہ عورتوں اور متعدد وغیرہ کو جس کا رواج قدیم زمانہ میں تھا ناجائز قرار دیا گیا۔

اگرچہ ہم اس کو تسلیم کرتے ہیں کہ بہترین نکاح وہی ہے جو ایک عورت کے ساتھ کیا جائے اور خاندان کا بہترین نظام اس طریقہ نکاح سے قائم رہتا ہے لیکن ہمارے نزدیک بائیں ہمہ تعدد ازدواج میں برائیاں ہی برائیاں نہیں ہیں بلکہ کچھ خوبیاں بھی ہیں ایک تو یہ کہ وہ مردوں کی فطرت کے بالکل موافق ہے کہ وہ ایک عورت پر قناعت کرنا نہیں چاہتے اور مردوں کی اس فطرت سے یورپین لوگوں کو بھی انکار نہیں۔ تعدد ازدواج میں دوسری خوبی یہ ہے کہ اس سے بہترین نسل پیدا ہوتی ہے کیونکہ تعدد ازدواج سے اکثر دولت مند اور

طاقتور لوگ فائدہ اٹھاتے ہیں۔ غریبوں اور کمزوروں کو تعیش کا یہ سامان میسر نہیں ہوتا۔ خود جانوروں میں جفتی کرانے کے لئے طاقتور نر انتخاب کئے جاتے ہیں اور غریبوں، کمزوروں اور دولت مندوں اور طاقتور لوگوں کی اولاد میں جو فرق ہے۔ وہ علانیہ ہر شخص کو نظر آتا ہے۔

یہ سچ ہے کہ تعدد ازدواج امیروں اور بلو شاہوں کے گھر میں عورتوں کی بہت بڑی تعداد کو محض تعیش کے لئے جمع کر دیتا ہے اور اس سے نکتہ نسل یا تحقیق نسل کا فائدہ اٹھانا مقصود نہیں ہوتا اور تعدد ازدواج کی صورت میں باپ بیٹے اور بھائی بھائی میں وہ لطف و محبت کا تعلق قائم نہیں رہتا اور اکثر خاندانی تعلقات کو خراب کر دیتا ہے لیکن ہاں ہم تعدد ازدواج بالکل مضر اور فطرت انسانی کے مخالف نہیں ہے یا مخصوص جب اس کا مقابلہ متعدد شہ عورتوں کے رکھنے اور بدکاری پھیل جانے سے جس کے بدترین مناظر ان ملکوں میں نظر آتے ہیں جہاں تعدد ازدواج ممنوع اور ناجائز ہے کیا جاتا ہے تو تعدد ازدواج کو ان پر فضیلت دینی پڑتی ہے۔

یہاں تک کتاب المقارنات والمقالات کا غلامہ ہے اور اس میں شبہ نہیں کہ اس کتاب کے مصنف نے تعدد ازدواج پر نہایت مفصل بحث کی ہے۔ لیکن افسوس ہے کہ اس نے اس مسئلہ پر اسلام کے متعلق جو کچھ لکھا ہے وہ نہایت مختصر ہے۔ وہ لکھتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جس قوم میں سبوت ہوئے اس میں تعدد ازدواج کا علم رواج تھا اس لئے آپ نے اس کو کلیتہً ناجائز نہیں قرار دیا البتہ آپ نے نکاح کی بہت سی قبیح قسموں کو جن کا عرب میں رواج تھا حرام کر دیا۔ لیکن اسلام میں تعدد ازدواج کا مسئلہ نہایت اہم ہے اور اس کے لئے اسی سے بہت زیادہ تفصیلی بحث کی ضرورت ہے اس لئے ہم اس بحث کو کچھ اور کتابوں کی مدد سے زیادہ تفصیل کے ساتھ پھیلا کر لکھتے ہیں۔

اس میں شبہ نہیں کہ تعدد ازدواج میں بہت سی برائیوں کے ساتھ چند خوبیاں بھی ہیں، مہیا کہ اوپر گزر چکا ہے اس لئے اسلام نے اس کو کلیتہً ناجائز نہیں قرار دیا البتہ عرب میں تعدد ازدواج کی صورت میں عورتوں کی کوئی تعداد معین نہ تھی۔ ترمذی میں ہے کہ فیلان بن سلمہ ثقفی اسلام لائے تو ان کے عقد نکاح میں دس عورتیں تھیں جن کے ساتھ انہوں نے زمانہ جاہلیت میں نکاح کیا تھا اور یہ تمام عورتیں بھی ان کے ساتھ مسلمان ہو گئیں لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو حکم دیا کہ ان سب میں وہ چار عورتوں کا انتخاب کر لیں (ترمذی کتاب النکاح باب ما جاء فی الرجل المسلم عندہ عشر نسوة) اس طرح یہ غیر محدود تعداد چار عورتوں تک محدود ہو گئی اور اوپر گزر چکا ہے کہ اور قوموں میں بھی تعدد ازدواج کی صورت میں عورتوں کی تعداد عموماً تین تک محدود رہتی تھی اس لئے اسلام نے بھی اس پر صرف ایک عورت کا اضافہ کیا جو نہایت مناسب اضافہ تھا چنانچہ شاہ ولی اللہ صاحب حجۃ اللہ البالغین لکھتے ہیں کہ عام طور پر لوگ عورتوں کے حسن و جمال

کی طرف مائل ہوتے ہیں اس لئے بہت سی عورتیں چاہتے ہیں لیکن ان سب کے ساتھ نناشتی کے عہد تعلقات نہیں رکھ سکتے اس لئے ان سب میں ایک کو تو محبوب بنالیتے ہیں اور بقیہ کو معلق حالت میں چھوڑ دیتے ہیں اس لئے نہ وہ ان کی محبوبہ ہوتی نہ بیوہ کہ خود اپنی ذات کی مالک ہو سکتا ہو لیکن اس معاملے میں مردوں کو بہت تنگی میں بھی نہیں رکھا جاسکتا کیونکہ بہت سے لوگ صرف ایک عورت کو رکھ کر پکڑ لیا نہیں رہ سکتے اس کے ساتھ نسل کی افزائش سب سے بڑا مقصد ہے اور ایک مرد بہت سی عورتوں کو بازدار (عالمہ) کر سکتا ہے۔ اس کے علاوہ بہت سی عورتیں رکھنا مردوں کی عادت میں داخل ہے اور بعض اوقات عورتوں کی یہ کثرت فخر و مباحات کا ذریعہ بن جاتی ہے اس لئے شریعت نے چار عورتوں کی تعداد معین کر دی کیونکہ یہ ایک ایسی تعداد ہے کہ مرد ہر ایک عورت سے تین رات تک تعلق رکھ سکتا ہے اور ایک رات سے کم باری کا فائدہ نہیں دے سکتی اور انتہی مدت کے حصے کی نسبت یہ نہیں کہا جاسکتا کہ مرد نے عورت کے ساتھ شب بامشب کی اور تین کا عدد کثرت کی بھی حد ہے اور اس کے اوپر کے اعداد کثرت میں اضافہ ہیں۔

لیکن شاہ صاحب نے کثرت اندواج کا جو یہ مقصد بتایا ہے کہ اس سے نسل میں افزائش ہوتی ہے جو شریعت کا ایک اہم مقصد ہے ہمارے نزدیک صحیح نہیں کیونکہ ایک مرد چار عورتوں سے جس قدر اولاد پیدا کر سکتا ہے اگر ان چار عورتوں کو چار مردوں پر تقسیم کر دیا جائے تو وہ ان سے زیادہ اولاد پیدا کر سکیں گے۔ لیکن ہر حال اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ تعداد ازدواج مردوں کی فطرت اور عادت میں داخل ہے اور اس سے اور بھی دوسرے فوائد حاصل ہوتے ہیں اس لئے شریعت نے بھی اس کو مباح رکھا۔ اور خداوند تعالیٰ نے قرآن مجید میں ارشاد فرمایا۔

ان خفتم اواقسطوا فی العلم فانکھواما  
طاب لکم من النساء مثنی وثلث ذریعہ  
اگر ڈو کہ انصاف نہ کر سکو گے تیم لڑکیوں کے حق  
میں تو نکاح کر جو اور عورتیں تم کو خوش آویں دو دو  
(نساء) تین تین چار چار

تعداد ازدواج کی اباحت کا یہ حکم ایک خاص حالت اور خاص عہد میں دیا گیا ہے چنانچہ امام ملائی تفسیر کبیر میں لکھتے ہیں کہ خداوند تعالیٰ کا یہ قول فان خفتم الاقسطوا شرط اور فانکھوما طاب لکم من النساء اس کی جزا ہے اس لئے یہ بتانا ضروری ہے کہ اس جزا کو اس شرط سے کیا تعلق ہے اور مفسرین نے اس کی متعدد وجہیں بیان کی ہیں۔

(۱) ایک وجہ یہ ہے کہ عروہ نے حضرت عائشہؓ سے دریافت کیا کہ اس آیت کے کیا معنی ہیں ؟ تو انہوں نے کہا کہ ایک یتیم جو اپنے ولی کے ظلِ عافیت میں رہتی ہے (یہ آیت اس کماہ میں نازل ہوئی ہے) وہ اُس کے حسن و جمال اور مال و دولت کی خواہش رکھتا ہے لیکن وہ چاہتا ہے کہ اس کو تھوڑا سا مہر دے کر اپنے نکاح میں لائے پھر جب اُس کے ساتھ نکاح کر لیتا ہے تو اُس کے ساتھ بڑا سلوک کرتا ہے کیونکہ وہ جانتا ہے کہ شوہر کے سوا کوئی اُس کا حامی و مددگار نہیں ہے اس لئے خداوند تعالیٰ نے حکم دیا کہ اگر تم یتیموں کے ساتھ نکاح کرنے میں انصاف کو ملحوظ نہیں رکھتے تو جو دوسری عورتیں تم کو پسند آئیں ان سے نکاح کر لو لیکن ان عورتوں کی تعداد محدود و معین نہیں ہے بلکہ نام نہان جاہلیت کی طرح جس قدر عورتوں سے نکاح کرنا چاہو کر لو۔ تمام عورتیں تمہارے لئے مباح ہیں اور تمام فقہاء متفق اللفظ ہیں کہ یہ امر اباحت کا ہے وجوب فرض اور سنت کا نہیں ہے اگرچہ ہمارے مفسرین نے صاف صاف تصریح نہیں کی ہے تاہم اُن کے اشارات سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ اباحت کا یہ حکم بھی نراضی کا حکم ہے یعنی انصاف کا تقاضا تو یہ ہے کہ جس عورت کے ساتھ نکاح کیا جائے اُس کا پورا مہر ادا کیا جائے لیکن اگر تم لوگ ایسا نہیں کر سکتے تو جس قدر عورتوں سے چاہو نکاح کر لو جس طرح ایک باپ اپنے لڑکے سے جو پڑھنا نہیں چاہتا کہتا ہے کہ ہندو یونیورسٹی میں، مسلم یونیورسٹی میں، اگر یونیورسٹی میں، لکھنؤ یونیورسٹی میں جہاں تمہارا جی چاہے پڑھو تم کو اختیار ہے اور ظاہر ہے کہ یہ ناراضی کا کلمہ ہے اس لئے شریعت میں جس طرح طلاق، انقضائے المباحات ہے اُسی طرح ہمارے نزدیک تعدد ازواج بھی انقضائے المباحات ہے لیکن ایک باپ کو کتنا ہی ناراض ہوا اپنے بیٹے کو بالکل آوارہ اور گمراہ نہیں دیکھنا چاہتا اسی طرح خداوند تعالیٰ بھی اپنے بندوں کو بے راہ روی کی اجازت نہیں دیتا اسلئے ارشاد ہوا :-

فان حقت ان لا تعدلوا فواحدة او ما  
ملکت ایمانکم ذلک ادنی الا تعدلوا۔  
پھر اگر ڈر دے کہ اُن میں انصاف نہ کر سکو گے تو ایک ہی نکاح کرو۔  
یا لونڈی جو اپنا مال ہے اس میں امید ہے کہ ایک طرف نہ جھک  
(نساء) پڑو گے۔

یعنی غیر محدود یا کم از کم چار عورتوں کی جو تعداد تمہارے لئے مباح کی جاتی ہے تو یہ مطلق العنانی کی اباحت

سہ بعض لوگ حدیث سے چار کی محدود تعداد کو ثابت کرتے ہیں لیکن جو لوگ غیر محدود تعداد کے قائل ہیں

ان کے نزدیک حدیث سے بھی یہ محدود تعداد ثابت نہیں ہوتی (تفسیر کبیر جلد ۳ صفحہ ۲۰۲)

۱۰ تفسیر کبیر جلد ۳ صفحہ ۲۰۰



نہیں ہے جیسا کہ زمانہ جاہلیت میں تھی بلکہ تعلیم لڑکیوں کے معاملے میں تم لوگ جس چیز سے بھاگتے تھے وہی اب بھی تمہارے گلے پڑیگی اور ان تمام بی بیوں کے درمیان تم کو عدل کرنا پڑے گا۔ لیکن اگر تم کو خوف ہو کہ تم ان تمام بی بیوں کے ساتھ عدل نہ کر سکو گے تو تم کو صرف ایک بی بی پر یا اپنی لونڈیوں پر قناعت کرنی پڑیگی کہ اس حالت میں ظلم و نا انصافی کا کوئی خوف نہیں۔ اس لئے بہتر تو یہ ہے کہ ایک ہی بی بی پر قناعت کی جائے کیونکہ بہت سی بی بیوں میں ہر حیثیت سے عدل کرنا ناممکن ہے۔ نان و نفقہ، لباس و مکان وغیرہ میں مساوات اگرچہ ممکن ہے لیکن قلبی میلان میں مساوات ناممکن ہے۔ ایک بی بی خوبصورت ہے اور ایک بد صورت، ایک جوان ہے اور ایک ادھیڑ یا بوڑھی اور ایسی حالت میں انسان کا میلان قدرتی طور پر خوبصورت اور جوان بی بی کی طرف ہوگا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اگرچہ اور تمام حیثیتوں سے انواع مطہرات کے درمیان عدل کرتے تھے لیکن قلبی میلان حضرت عائشہؓ کی طرف زیادہ تھا۔ اس لئے فرماتے تھے۔

اللہم هذه قسمتي فيه املك ولا تملك  
 فيما تملك ولا املك۔ (نسائی کی کتاب النکاح)

خداوند امیری یہ عادلانہ تقسیم دل خیر نبی ہے جس کا میں مالک ہوں  
 لیکن جس چیز کا تو مالک ہے (یعنی قلبی میلان کا)، اور میں مالک نہیں ہوں اُس پر مجھ کو ملامت مت کر۔

باب لمجاہد فی السویۃ بین الفرائض

اس بنا پر خداوند تولے نے دوسرے موقع پر ارشاد فرمایا:

ولن تستطيعوا ان تعدلوا بین النساء  
 ولو حرصتم فلا تميلوا كل الميل فتذروها  
 کللعلقة۔

تم ہرگز برابر نہ رکھ سکو گے عورتوں کو اگرچہ اس کی حرص کرو سو  
 بالکل پھر بھی نہ جاؤ کہ ڈال رکھو ایک عورت کو جیسی ادھر ملی  
 لٹکتی۔

امام رازی اس آیت کی تفسیر میں لکھتے ہیں کہ اس میں دو قول ہیں :-  
 (۱) ایک تو یہ کہ قلبی میلان میں تم لوگ برابر نہیں کر سکتے اور جب تم کو اس کی قدرت نہیں تو تم اس کے مکلف بھی نہیں ہو۔

(۲) دوسرا یہ کہ تم لوگ اقوال و افعال میں برابری کرنے کی استطاعت نہیں رکھتے کیونکہ جب محبت میں فرق ہے تو محبت کے نتائج میں بھی لازمی طور پر فرق پیدا ہو جائیگا اس کے بعد خداوند تعالیٰ فرماتا ہے۔ فلا تميلوا کل الميل جس کے معنی یہ ہیں کہ محبت میں جو قدرتی فرق ہونا چاہیے اس کی تم کو ممانعت نہیں کی جاتی کیونکہ یہ تمہاری قدرت سے باہر ہے۔ البتہ محبت کے اس فرق کا قول و فعل میں اظہار کرنا ممنوع ہے۔ لیکن ایک انسان بی بی سے مختلف حالات میں گفتگو کرتا ہے اور مختلف اوقات میں اُس سے مختلف سلوک کرتا ہے۔ اس لئے یہ پتہ چلانا مشکل ہے کہ اُس نے دونوں بی بیوں سے یکساں طور پر گفتگو کی اور دونوں بی بیوں

سے یکساں برتاؤ کیا۔ حالات اور واقعات ایسے پیش آتے ہیں کہ باوجودیکہ شوہر تمام بی بیوں سے یکساں سلوک کرنا چاہتا ہے۔ لیکن اور لوگ ان بی بیوں کے ساتھ جو سلوک کرتے ہیں وہ مساویانہ نہیں ہوتا اور اس کا سبب شوہر کا وہی قلبی میلان ہے جو سب کو معلوم ہوتا ہے۔ صحابہ کو معلوم تھا کہ رسول کریم تمام ازواج مطہرات میں حضرت عائشہؓ سے نہایت محبت رکھتے تھے اس لئے لوگ قصداً بدئے اور تحفے اسی روز بھیجتے تھے جس روز حضرت عائشہؓ کے یہاں آپ کے قیام کی باری ہوتی تھی۔ شاید کسی کو یہ خیال ہو کہ یہ خیر و برکت کا زمانہ تھا اس لئے متعدد بی بیوں میں رشک و منافست کا جذبہ نہ پیدا ہوتا ہو گا۔ لیکن یہ خیال صحیح نہیں اس خیر و برکت کے زمانے میں بھی عورتوں میں رشک و منافست کا یہ فطری جذبہ نہایت شدت کے ساتھ موجود تھا چنانچہ حضرت عائشہؓ کی باری کے دن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں لوگ جو بدئے اور تحفے بھیجتے تھے اور ازواج مطہرات کو اس کا ملال ہوتا تھا لیکن کوئی ٹوکنے کی جرات نہیں کر سکتا تھا آخر سب نے مل کر حضرت فاطمہؓ کو اس پر آمادہ کیل وہ یہ پیام لے کر آپ کی خدمت میں آئیں تو آپ نے فرمایا لعنت جگر جس کو میں چاہوں اس کو تم نہ چاہو گی۔ حضرت فاطمہؓ کے لئے اتنا ہی کافی تھا وہ واپس چلی آئیں پھر حال خداوند تعالیٰ کو یہ معلوم تھا کہ اس قسم کے تعاضل و ترجیح کے علاوہ میلان قلبی کا یہ بدیہہ ترین نتیجہ کسی طرح نظر انداز نہیں کیا جاسکتا یہ ہو سکتا تھا کہ ایک بی بی کو ایسی حالت میں رکھا جائے کہ نہ اس کو بیوہ کہا جاسکے نہ شوہر وار بلکہ وہ اس چیز کے مانند ہو جو آسمان و زمین کے درمیان معلق ہو اس لئے خداوند تعالیٰ نے اس کی ممانعت کی اور فرمایا :

فَلَا تَسِيلُوا كَلَّ الْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ۔ سو بالکل پھر بھی نہ باؤ کہ رکھو ایک عورت کو ادھر میں لٹکتی۔ (تساؤ)

قرآن کے علاوہ حدیث میں بھی اس کی سخت ممانعت آئی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا :  
مَنْ كَانَتْ لَهُ امْرَأَتَانِ يَمِيلُ مَعَ أَحَدِهِمَا جَاءَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَاحِدًا شَقِيحًا مَائِلًا۔  
جس شخص کے پاس دو بی بیاں ہوں اور وہ ایک کی طرف جھک جائے تو قیامت کے دن وہ اس حالت میں اٹھے گا کہ اس کے جسم کا ایک حصہ سرخ ہوگا۔  
اس کے بعد خداوند تعالیٰ نے فرمایا :  
وَإِنْ تَصَلَحُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا۔  
اور اگر اصلاح کرتے ہو اور پرہیزگاری کرتے رہو تو خدا صاف کرنے والا اور رحم کرنے والا ہے۔

امام رازی نے اس آیت کی دو تفسیریں کی ہیں۔

(۱) ایک تو یہ کہ اگر عدل کے ساتھ تقسیم کرنے میں اصلاح کرو گے اور ظلم سے بچو گے تو خداوند تعالیٰ تمہارے اس میلان قلبی کو معاف کر دیگا جو ایک بی بی کی طرف تھا۔

(۲) دوسرے یہ کہ اگر تم لوگ اپنے پہلے میلان کی اصلاح اور اس کا تدارک تو بے سے کرو گے اور آئندہ اس قسم کے میلان سے بچو گے تو خداوند تعالیٰ اس کو معاف کر دیگا۔

امام صاحب اس دوسری تفسیر کے متعلق لکھتے ہیں کہ یہ بہتر تفسیر ہے کیونکہ محبت میں فرق طرح جب انسان کی قدرت سے باہر ہے تو اس کی مغفرت کے کوئی معنی نہیں۔

بہر حال رشک و منافقت کا یہ جذبہ اس خیر و برکت کے زمانے میں بھی موجود تھا۔ اور دوسو توں میں ایسی وحشیانہ جنگ ہوئی تھی جو اس زمانے میں بھی نہیں ہوتی۔ چنانچہ ایک حدیث میں ہے کہ عہد نبوت میں جنگ ہوئی تو ایک سوت نے دوسری سوت کو تھریا خیمہ کے ستون سے مارا اور اس کا حمل ساقط ہو گیا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ساقط شدہ بچے کی دیت دلوائی۔

دوسو توں کا یہ باہمی رشک و حسد صرف انہی تک محدود نہیں رہتا بلکہ ان کا اثر ان کے خاندان تک متعدی ہوتا ہے اور ایک سوت دوسری سوت کے آباؤ اجداد سے بھی بغض رکھنے لگتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جب حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے ابو جہل کی لڑکی سے دوسری شادی کرنی چاہی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس معاملے کو اس قدر اہمیت دی کہ منبر پر چڑھ کر ایک خطبہ دیا جس میں فرمایا کہ فاطمہ میری ہے اور مجھے یہ خوف نہیں ہے کہ اس کو دین سے برگشتہ کر دیا جائے گا اس کے بعد اپنے ایک داماد کی جو بنو عبد شمس کے قبیلہ سے تھا تعریف کی کہ اس نے طمادی کا حق ادا کر دیا جو بات کہی تھی کہی اور مجھ سے جو وعدہ کیا اس کو پورا کیا۔ میں سلال کو حرام اور حرام کو حلال نہیں کرتا لیکن با ایں ہمہ خدا کی قسم رسول اللہ کی بیٹی اور خدا کے دشمن کی بیٹی ایک جگہ جمع نہیں ہو سکتیں۔ دوسری روایت میں ہے کہ آپ نے منبر پر یہ فرمایا کہ بنو ہشام بن مغیرہ نے مجھ سے یہ اجازت چاہی ہے کہ میں ان کی لڑکی کا نکاح علی بن ابی طالب سے کروں لیکن میں اس کی اجازت نہیں دیتا ہاں میں اس کی اجازت نہیں دیتا جب تک علی ابن ابی طالب میری لڑکی کو طلاق دے کر ان کی لڑکی سے شادی نہ کر لیں کیونکہ میری لڑکی میرے لہجے کا ایک ٹکڑا ہے اس کی تکلیف سے مجھ کو تکلیف پہنچے گی اور اس کی ایذا سے مجھے ایذا ہوگی۔

ان دونوں حدیثوں سے صاف ثابت ہے کہ تعدد ازدواج کو مباح اور جائز ہے لیکن بعض مصالح کی بنا پر اس میں رکاوٹ پیدا کی جاسکتی ہے۔ کیونکہ دو سوتوں میں رشک و حسد کا پیدا ہونا ضروری ہے اور ان کا بغض ان لوگوں تک بھی پہنچتا ہے جو ان سے قوی تعلق رکھتے ہیں۔ اس اصول کی بنا پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو جائز نہیں رکھا کہ آپ کی بیٹی کے ساتھ دوسرے کی بیٹی بھی ایک شخص کے نکاح میں آئے کیونکہ سوت کا رشک و حسد صرف دوسری سوت ہی تک محدود نہیں رہتا بلکہ اس کے خاندان تک پہنچتا ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا بغض گو معاشی ہی معاملے میں ہو موجب کفر ہے

ان دونوں حدیثوں سے قطعی طور پر یہ ثابت ہوتا ہے کہ بغض مصالح کی بنا پر اہل خاندان ایک شخص کو تعدد ازدواج سے روک سکتے ہیں چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو اس سے روکا اور ابوداؤد میں ہے کہ وہ رک گئے اس لئے حکومت پاکستان نے تعدد ازدواج پر چوپائیل لگائی ہیں اس کی اصل شریعت میں موجود ہے لیکن اس کے علاوہ دوسرے دلائل سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے اور وہ حسب ذیل ہیں :

(۱) نکاح بعض فقہاء کے نزدیک عبادات میں داخل ہے اور بعض فقہاء نے اس کو معاملات میں داخل کیا ہے لیکن انصاف یہ ہے کہ وہ دونوں کا جامع ہے مذہب یا عبادات کا جو حصہ اس میں شامل ہے وہ جیسا کہ حدیث میں آیا ہے صرف اس قدر ہے کہ :

أحسن للمفاج وأغض للبصر۔ نکاح شرمگاہ کو محفوظ رکھتا ہے اور نگاہ کو بہت زیادہ ٹھکا دیتا ہے۔

اور یہ دونوں باتیں صرف اخلاقی حیثیت رکھتی ہیں اور اخلاق چونکہ مذہب کا ایک جزو ہے اس لئے ان دونوں اوصاف کی بنا پر اس کو مذہبی بھی کہا جاسکتا ہے بایں ہمہ اس کی مذہبی حیثیت روزہ، نماز اور حج و زکوٰۃ سے مختلف ہے ہر حال ان دونوں اوصاف کے علاوہ وہ اور تمام حیثیتوں سے معاملات میں داخل ہے اس لئے اہل مذاہب کی طرح اسلام میں یہ ضروری نہیں ہے کہ نکاح صرف مذہبی ہی پیشوا پر جائز ہو اور معاملات میں حکومت مداخلت کر سکتی ہے اور یہ مذہبی مداخلت نہ ہوگی۔

(۲) خود شریعت اسلام نے یہاں بی بی کے معاملے میں حکومت کو یا سوسائٹی کو مداخلت کرنے کا حق دیا

ہے چنانچہ قرآن مجید میں ہے ۔

وان خفتم شقاق بینہما فابعثوا حکما  
اور اگر تم کو میاں بی بی میں اختلاف کا خوف ہو تو ایک پنج شوہر  
من اہلہ و حکما من اہلما نیریث  
کے خاندان سے اور ایک پنج بی بی کے خاندان سے بھیجو اگر میاں  
اصلاح چاہیں گے تو خدا ان دونوں میں موافقت پیدا کر دے گا۔  
اصلاحاً یوفق اللہ بینہما۔

امام ہدای اس آیت کی تفسیر میں لکھتے ہیں کہ اس میں اختلاف ہے کہ بیچ کا تقرر کرنے والا کون ہوگا؟ بعض  
لوگوں کا خیال ہے کہ وہ امام ہوگا یا وہ شخص جو امام کی طرف سے مقرر ہے یعنی حاکم کیونکہ شریعت کے احکام کو صرف  
امام ہی نافذ کر سکتا ہے لیکن دوسرے لوگ کہتے ہیں کہ اس سے امت کا ہر مصباحت کنندہ مراد ہے کیونکہ  
خدا کے قول "خفتم" کا خطاب پوری قوم سے ہے اس لئے بعض افراد پر اس کا محمول کرنا اور لوگوں پر محمول کرنے  
سے بہتر نہیں ہے۔ لہذا پوری قوم پر اس کا محمول کرنا ضروری ہے۔ کیونکہ "خفتم" کے مخاطب تمام مسلمان  
ہیں ایام شافعی فرماتے ہیں کہ منتخب یہ ہے کہ حاکم و منصف آدمیوں کو بیچ بنا کر بھیجے اور بہتر یہ ہے کہ ایک بیچ شوہر  
کے خاندان سے اور ایک بیچ بی بی کے خاندان سے ہو کیونکہ یہ دونوں بیچ اور لوگوں سے زیادہ میاں بی بی کے  
حالات سے واقف ہونگے اور ان کو اصلاح کی زیادہ خواہش ہوگی لیکن اگر یہ دونوں بیچ کوئی اجنبی بھی ہوں تب  
بھی جائز ہے تعدد ازدواج کی صورت میں میاں بی بی کا اختلاف ضروری ہے اس لئے اس آیت کے رو سے  
حکومت یا حکومت کے مقرر کردہ حکام یا پوری قوم رفع نزاع کے لئے مداخلت کر سکتی ہے۔ اور حکومت  
پاکستان نے یہی کیا ہے۔

ہم کو اس پر بھی غور کرنا چاہئے کہ تعدد ازدواج کی صورت میں ایک بی بی کے ہوتے ہوئے جو نکاح  
دوسری عورت سے کیا جاتا ہے وہ خالص شرعی نکاح بھی ہے یا نہیں؟ حدیث شریف میں آیا ہے کہ کسی  
عورت سے نکاح کئی وجوہ کی بنا پر کیا جاتا ہے ایک اس کے حسن و جمال کی وجہ سے دوسرے اس کے دولت  
و مال کے لالچ سے تیسرے اس کے خاندانی حسب و نسب کی وجہ سے لیکن ان سب کو چھوڑ کر تم کو دیندار عورت  
سے نکاح کرنا چاہئے لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ عورت کے اور اوصاف کو بالکل نظر انداز کر دیا جائے بلکہ  
دینداری کے ساتھ یہ بھی دیکھنا چاہئے کہ وہ جوان ہے یا بوڑھی؟ خوبصورت ہے یا بد صورت؟ شوہر کے کفو سے  
ہے یا نہیں؟ لیکن یہ چیزیں دینداری کے تابع ہیں۔ اصل جس پر لیکن تعدد ازدواج زیادہ تر امرائعش کے  
لئے کرتے ہیں اس لئے وہ صرف حسن و جمال کو دیکھتے ہیں۔ کچھ حریص لوگ مال و دولت کے لالچ سے بھی  
دوسری عورتوں سے نکاح کرتے ہیں خاندانی حسب و نسب کو بھی جاہ و مال ہی کا ذریعہ بنا یا جاتا ہے۔ غرض  
تعدد ازدواج کی صورت میں نکاح کی اصلی بنیاد یعنی دینداری کو بالکل نظر انداز کر دیا جاتا ہے اس لئے نکاح  
محض ایک شرعی حیلہ رہ جاتا ہے جہلانہ نکاح کوئی شرعی حیلہ نہیں بلکہ ایک شرعی ضرورت اور شرعی حقیقت ہے۔

اس لئے ایک ٹیسٹ محدث اس نکاح کو صحیح نکاح نہیں سمجھ سکتا جو محض ایک شرعی جیلہ ہو شرعی حقیقت اور شرعی ضرورت نہ ہو تعداد ازدواج کی صورت میں اگرچہ خداوند تعالیٰ نے قلبی میلان کو جائز رکھا ہے لیکن اس کے ساتھ دوسری بی بی سے بھی کلیتہً تعلقات کو منقطع کر کے اس کو آسمان و زمین کے درمیان معلق کر کے بھی چھوڑا نہیں جاسکتا لیکن تعداد ازدواج کی صورت میں نکاح کا اصلی سسٹم ہی ختم ہو جاتا ہے۔ شوہر دوسری بی بی کے بالکل زیر فرمان ہو جاتا ہے اور ہر وقت اس کی خاطر مدارت میں مصروف رہتا ہے اس لئے اس کی حیثیت ایک طوائف کی ہو جاتی ہے اور دوسری بی بی بالکل ایک داشتہ کی حیثیت اختیار کر لیتی ہے اسلئے نکاح کا سسٹم جو خانگی معاشرت کا ذریعہ تھا بازاری تعیش کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔

قرآن مجید نے نکاح کا جو مقصد بتایا ہے تعداد ازدواج بالکل اس کے مخالف نتائج پیدا کرتا ہے ارشاد

خداوندی تو یہ ہے کہ :-

ومن آیتہ ان خلق لکم من انفسکم  
ازواجاً لئلا تلوذوا بها وجعل بینکم  
مودةً ورحمةً - (روم)

خداوند تعالیٰ کی ایک نشانی یہ ہے کہ تمہیں میں سے تمہاری بی بیوں  
پیدا کیں تاکہ تم ان سے سکون حاصل کرو اور خداوند تعالیٰ  
نے تم دونوں بی بیوں میں دوستی اور مہربانی پیدا کی۔

اس میں ایک بی بی، دو بی بی، تین بی بی اور چار بی بی کی کوئی تفریق نہیں بلکہ ہر بی بی کو سکون قلب کا  
ذریعہ ہونا چاہئے۔ اور ہر حالت میں بی بی میں دوستی اور مہربانی کا سلوک ہونا چاہئے لیکن تعداد ازدواج کی صورت  
میں صرف ایک بی بی جو بہت زیادہ خوش حال، بہت زیادہ صاحبِ مل اور بہت زیادہ کس ہو سکون قلب کا ذریعہ  
 بنتی ہے۔ البتہ بی بیوں سے تقریباً نفرت ہو جاتی ہے۔ امام رازی نے تفسیر کبیر میں لکھا ہے کہ میاں بی بی جب تک  
 جوان رہتے ہیں ان میں دوستانہ تعلقات قائم رہتے ہیں اور جب بوڑھے ہو جاتے ہیں تو یہ دوستی محبت و رحمت  
 کی شکل اختیار کر لیتی ہے لیکن تعداد ازدواج کی صورت میں بوڑھی بی بی اس محبت و رحمت سے بالکل محروم ہو کر  
 گھر کا کٹاکر کٹ بن جاتی ہے کہا جاتا ہے کہ قرآن مجید نے تعداد ازدواج کو مباح قرار دیا ہے اور مباح چیز میں  
 کوئی رکاوٹ نہیں پیدا کی جاسکتی لیکن اگر ایک کنواں ہو جس کا پانی مینا مباح ہو پھر اس پانی میں کوئی ایسی  
 خرابی پیدا ہو جائے جو لوگوں کی صحت کے لئے مضر ہو تو میونسپلٹی اس کنوئیں کو بند کر سکتی ہے۔ بعینہ یہی حالت  
 تعداد ازدواج کی ہے کہ وہ عملاً تو مباح ہے لیکن جب اس کی خرابیاں طشت از بام ہو چکی ہیں تو ایک اسلامی  
 حکومت اس کو ممنوع قرار دی سکتی ہے یا کم از کم اس پر پابندی لگا سکتی ہے اور یہی کام پاکستانی حکومت نے  
 کیا ہے البتہ بعض صورتوں میں شرعی اور خانگی ضرورتیں تعداد ازدواج پر مجبور کرتی ہیں لیکن اس کا فیصلہ صرف  
 حکومت اور حکومت کے حکام ہی کر سکتے ہیں۔ اور حکومت پاکستان نے اسی فیصلے کو اپنے ہاتھ میں لیا ہے

تعداد ازدواج میں جو نقصانات ہیں ان کا صحیح اندازہ اسی وقت ہو سکتا ہے جب اس کا مقابلہ وحدت ازدواج کے فوائد سے کیا جائے۔ صاحب کتاب المقارنات والمقایلات نے اس موازنہ کے لئے یورپ کے مشہور فلاسفر اسپنسر کے ایک مضمون کا خلاصہ نقل کیا ہے اور اس خلاصے کا خلاصہ یہ ہے کہ تعداد ازدواج سے صرف اُس صورت میں افزائش نسل ہوتی ہے جب امراض اور لڑائیوں کی وجہ سے نہایت کثرت سے موتیں واقع ہوتی ہیں۔ لیکن وحدت ازدواج سے اُس حالت میں افزائش نسل ہوتی ہے جب مردوں اور عورتوں کی تعداد میں کوئی بڑا فرق نہ ہو اور اگر تو بہت کم ہو کیونکہ اگر ہم ایک عورت کی شادی صرف ایک مرد سے کر دیں اور کوئی عورت بغیر نکاح نہ رہے تو جس قدر شادیاں ہوئی ہیں اُسی نسبت سے اولاد بھی پیدا ہوگی لیکن اگر ایک مرد کا نکاح بہت سی عورتوں سے کر دیا جائے اور بقیہ مرد بغیر نکاح کے رہ جائیں تو شرح پیدائش لازمی طور پر کم ہو جائیگی۔ افزائش نسل کے علاوہ اور بھی متعدد وجوہ سے وحدت ازدواج کو تعداد ازدواج پر فضیلت حاصل ہے۔ مثلاً :

(۱) وحدت ازدواج سے خاندانی تعلقات مستحکم ہو جاتے ہیں اور قرابتی تعلقات زیادہ مضبوط ہو جاتے ہیں اور تعلقات میں عصبيت زیادہ بڑھ جاتی ہے۔

(۲) سیاسی شورشیں اور فتنہ انگیزیاں جو امراء و سلاطین کے دارثوں میں ہوتی ہیں کم ہو جائیگی کیونکہ ان کی جب ایک ماں ہوگی۔ تو ان میں الفت و محبت ضرور ہوگی لیکن جب یہ اولاد بہت سی ماؤں سے ہوگی تو ان میں یہ الفت و محبت نہ ہوگی اس لئے خانہ جنگیاں ہوگی جو تباہ کن ثابت ہوں گی۔

(۳) وحدت ازدواج کی حالت میں اولاد کی پرورش اور تربیت تعداد ازدواج کی حالت سے بہتر طریقہ پر ہوگی کیونکہ وحدت ازدواج کی صورت میں ماں باپ کا تعلق اولاد سے اس سے زیادہ ہوتا ہے جتنا تعداد ازدواج کی صورت میں ہوتا ہے کیونکہ تعداد ازدواج کی صورت میں باپ پر پورے خاندان کا بار پڑ جاتا ہے اور وہ سب کی پرورش کا بار نہیں اٹھا سکتا اس لئے ہمیشہ پریشان رہتا ہے۔

## ازدواجی زندگی کے لئے قانونی تجاویز

مصنفہ مولانا محمد جعفر شاہ پھلواروی

قیمت ایک روپیہ

لئے کا پتہ: ادارہ ثقافت اسلامیہ۔ کلب روڈ۔ لاہور

بشیر احمد ڈار

# گوتم بدھ کا فلسفہ اخلاق

(۲)

گوتم کا پہلا قدم اپنے معاصر مفکرین کے خلاف اعلان جنگ تھا جیسا کہ پہلے ذکر کیا جا چکا ہے اس زمانے میں سوفسطائی گروہ نے لوگوں کو ایک شدید ذہنی الجھن میں مبتلا کر رکھا تھا۔ ہر معاملہ میں منطقی دلائل، سفید کو سیاہ اور سیاہ کو سفید ثابت کرنے کی کوششیں، اخلاق اور اخلاقی اقدار کی تضعیف، غرض ان کے طریقہ کار نے لوگوں کو زندگی کے تمام بنیادی مسائل سے ہٹا کر محض عیش امروزی کی طرف متوجہ کر دیا تھا۔ چار واک کا مادی نظریہ کائنات بھی اسی سلسلے کی ایک کڑی تھی۔ ان خطرناک حالات میں جبکہ ہر طرف ذہنی طوائف الملوکی طاری تھی گوتم نے بنیادی مسائل حیات کے متعلق بالکل غیر جانبداری کا رویہ اختیار کیا جس کو ہم تشکیک یا لادریت کہہ سکتے ہیں۔

بدھ کے مختلف مکالمات کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ کم از کم دس مختلف مسائل کے متعلق گوتم نے بحث مباحثہ کرنے سے مکمل انکار کر دیا۔ وہ مسائل درج ذیل ہیں :

۲۰۱۔ کائنات قدیم ہے یا حادث۔

۲۰۲۔ کائنات لامحدود ہے یا محدود

۲۰۵۔ روح انسانی جسم کے مماثل ہے یا مختلف۔

۸۔ کیا نجات یا فتنہ انسان موت کے بعد زندہ ہے یا نہیں۔

۱۰۹۔ کیا یہ ممکن ہے کہ انسان زندہ بھی ہو اور مرا ہوا بھی، یا ان میں سے دونوں حالتیں اس پر عائد نہ ہوتی ہوں؟

آخری چار سوال انسانی روح کے متعلق ہیں۔ قدیم آریائی نقطہ نظر سے موت کے بعد انسان دوبارہ اس دنیا میں

اپنے کرموں کا اجر حاصل کرنے کے لئے پیدا ہوتا ہے اور ناجی شخص جس نے فروان حاصل کر لیا ہو، پیدائش و موت کے اس

دائمی چکر سے چھٹکارا پالیتا ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ دوسری زندگی اور پہلی زندگی میں کوئی وجہ تسلسل ہے؟ کیا کوئی ایسی چیز

ہے جو ایک موت کے بعد دوسری پیدائش کے وقت نئی زندگی میں منتقل ہو جاتی ہے؟ عام طور پر تو یہی کہا جاتا ہے کہ انسانی

روح ایک لازوال اور نہ مرنے والی چیز ہے جو کسی آدمی کی موت کے بعد نئی زندگی کی بنیاد اور اس کے شخصی تسلسل کو قائم

رکھتی ہے اور یہی نظریہ گوتم کے زمانے میں مروج بھی تھا لیکن اس نے اس تصور کو رد کر دیا۔ اس کے نزدیک روح انسانی



کو ابدی یا غیر ابدی ماننے کے لئے کوئی دلائل موجود نہ تھے اس لئے اس نے یہی بہتر سمجھا کہ اس مسئلے کے متعلق خاموشی اختیار کیے۔ نہ صرف یہ بلکہ مجروح کے وجود کے متعلق بھی اس کے کلام میں کوئی اثباتی الفاظ نہیں ملتے۔ جہاں تک روح کی باہمیت کا سوال ہے قرآن بھی اس کی تائید کرتا ہے۔ لوگوں کے مطالبات کے جواب میں قرآن نے صرف اتنا کہا:

يَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ، قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي

لوگ تم سے رُوح کے متعلق سوال کرتے ہیں۔ کہو کہ رُوح میرے رب کا امر ہے۔

اب یہ امر ربی کا مجموعہ الفاظ خود اسی طرح مبہم اور غیر واضح ہے جس طرح کہ لفظ رُوح انہی دو الفاظ کی بنیاد پر موصیاء اور حکمائے اسلام نے کافی طویل اور دل چسپ بحث کی ہے لیکن یہ بنیادی سوال کہ رُوح کیا چیز ہے؟ بالکل اسی طرح لایحل رہا جیسا اس جواب سے پہلے تھا۔ مگر جہاں تک رُوح کے وجود کا تعلق ہے قرآن اس کا اثبات کرتا ہے اور گوتم اس کا انکار یا کم از کم نہ اثبات نہ انکار۔ ایک دفعہ اس مسئلہ کو سمجھتے ہوئے اس نے کہا کہ ہمارے حواس یا ہمارا جسم ہی وہ ذرائع ہیں جن کی وجہ سے ہم ”میں“ کا تصور حاصل کرتے ہیں۔ لیکن صحیح عالم وہ ہے جو اس غلط مفروضہ سے اس جہالت سے نجات حاصل کر لے چنانچہ اس انکار رُوح کے بعد بدھ مت کے لئے انسانی خودی اور شخص سے انکار نظام اخلاق کا ایک بنیادی تصور قرار پایا۔

ایک دفعہ ایک بکھوٹے گوتم سے رُوح کے متعلق سوال کیا:

کیا رُوح کا وجود ہے؟

گوتم خاموش رہا۔

کیا رُوح کا وجود نہیں ہے؟

گوتم پھر بھی خاموش رہا۔

اس کے بعد وہ بکھوٹاٹھا اور چلا گیا۔ یہ دیکھ کر اس کے عزیز شاگرد آنند نے اعتراض کیا کہ ان سوالات کے جواب کیوں نہیں دئے گئے۔ گوتم نے کہا:-

”اگر اس کے پہلے سوال کے جواب میں میں ہاں کہتا تو اس سے عام مروجہ عقیدہ کی تائید ہوتی کہ رُوح ایک پائیدار اور دائمی چیز ہے۔ اور اسی طرح اگر اس کے دوسرے سوال کا جواب یہ دیتا کہ رُوح کا وجود نہیں ہے تو گویا رُوح کے وجود کے منکرین کی تائید ہوتی۔ ان دونوں متضاد نظریات سے بچنے کے لئے گوتم نے خاموشی اختیار کرنا بہتر سمجھا۔ لیکن بدھوں کے ایک مشہور عالم ناگ ارجن کی رائے ہے کہ گوتم کا اصلی اور بنیادی نقطہ نگاہ انکار رُوح ہی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ یہ نظریہ اتنا خوفناک ہے کہ گوتم نے عام انسانوں کے سامنے اس کی تلقین اور تشریح مناسب نہ سمجھی۔ اور اسی لئے اس کے اقوال میں دونوں قسم کے نظریات کی طرف اختلاف ملتا ہے۔“

اس سلسلے میں ایک دوسرے مشہور بدھ عالم ناگ سین کی تشریح قابل غور ہے۔ ایک یونانی بادشاہ یعنی انڈر نے جو بائیس میں مکران تھا ناگ سین سے اس معاملہ میں گفتگو کی۔

بادشاہ نے پوچھا تمہارا کیا نام ہے ؟

”میرے والدین بھکشو اور دوسرے لوگ مجھے ناگ سین کہتے ہیں۔ لیکن ناگ سین کوئی علیحدہ وجود نہیں، اس پر بادشاہ نے بجا طور پر اعتراض کیا کہ اگر اس نام میں کوئی علیحدہ وجود مقرر نہیں تو پھر وہ کون ہے جو نیکی اور پرہیزگاری کی زندگی بسر کرتا ہے، کون ہے جو زردان حاصل کرتا ہے ؟ اسی طرح وہ کون ہے جس سے بدی کے ہزاروں مختلف کام نڈر ہوتے ہیں ؟ اگر اس اصول کو تسلیم کیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ نیکی اور بدی، خیر اور شر، وعدہ و وعید، سزا و جزا کی کوئی حقیقت نہیں۔ اس کے بعد بادشاہ نے یکے بعد دیگرے انسانی جسم کے مختلف حصوں، حواس، ذہن وغیرہ کا نام لے کر پوچھا کہ کیا ان میں سے کوئی ناگ سین ہے ؟ ان سب کا جواب نفی میں پاکر بادشاہ نے کہا تو ہمارے خیال میں ناگ سین کی کوئی حقیقت اور وجود نہیں، یہ ایک لفظ ہے جس کے کوئی معنی نہیں ایک نام ہے جو کسی حقیقت کا اظہار نہیں، ناگ سین محض دھوکا، فریب، سراب اور مایا ہے۔

اس اعتراض کے جواب میں ناگ سین نے بادشاہ سے رتھ کے متعلق سوالات شروع کئے۔ رتھ کیا ہے ؟ کیا پہیے، دھرا، بانس، چھت، لگام رتھ ہیں ؟ کیا یہ سب چیزیں مل کر رتھ بنتی ہے ؟ اور اگر ان چیزوں کو ذہن سے خارج کر دیا جائے تو کیا کوئی ایسی چیز رہ جاتی ہے جسے ہم رتھ کہہ سکتے ہیں ؟ ان تمام سوالوں کے جواب میں بادشاہ نے کہا۔ نہیں اس پر ناگ سین نے کہا پھر مجھے تو رتھ کہیں دکھائی نہیں دیتی، آپ نے غلط بیانی سے کام لیا ہے۔ لیکن بادشاہ کا اس پر اطمینان نہ ہوا۔ اس نے کہا۔

”میں نے کوئی غلط بات نہیں کی۔ رتھ موجود ہے اور اسی پر بیٹھ کر میں آیا ہوں۔ چھت، پہیے، دھرا، بانس وغیرہ سب چیزیں مل کر رتھ بنتی ہے اور یہی چیزیں وہ نشانات ہیں جن کو دیکھ کر ہر آدمی رتھ کو پہچان سکتا ہے۔“

ناگ سین نے جواب دیا۔ ”بالکل یہی معاملہ ایک انسان کے متعلق ہے۔ انسانی جسم کے مختلف بے شمار اجزا اور حواس اور ذہن وغیرہ مل کر ہی شخص بنتا ہے اور انہی کی بنا پر مجھے ناگ سین کے نام سے پکارنا جاتا ہے گو تم کا مشہور قول ہے کہ جس طرح مختلف چیزوں کے ملنے سے رتھ بنتی ہے اسی طرح سکندھوں سے مل کر ایک شخص کا وجود قائم ہوتا ہے۔“

بدھ مت میں انسانی وجود کو پانچ حصوں میں تقسیم کیا جاتا ہے۔ (۱) مادی اجزاء جو تعداد میں متناہیں ہیں اور جن کو اصطلاحی طور پر ”روپ“ کہا جاتا ہے (۲) حواس ستہ یعنی ۵ حواس اور چھتا ذہن جو حافظہ کا مقام ہے (۳)

تصورات تجربیدی جو حواسِ ستہ کے مقابلے پر چھ ہیں۔ سننے کی حس کے ماتحت مثلاً رنگ یا درخت کے تصورات (۴) قولے یا قابلیتیں جو تصورات ۵۲ ہیں (۵) تعقل یہی انسان کے تمام ممکنہ مادی یا غیر مادی اجزا یا قوتیں ہیں جن میں سے کوئی یا تیار اور مستقل نہیں۔ پہلے جزو یعنی مادی اجزا کی مثال اس جھاگ کی طرح ہے جو پانی پر بہتی ہے اور چند لمحوں سے زیادہ اس کی زندگی نہیں۔ دوسرے جزو یعنی حواسِ ستہ کی مثال اس بلبلے یا حباب کی سی ہے جو پانی کی سطح پر چند منٹوں کے لئے ابھرتا اور پھر غائب ہو جاتا ہے۔ تیسرا جزو یعنی تصورات تجربیدی وہ حقیقی مراتب جو سورج کی تپش سے پیدا ہوتا ہے لیکن جن کا اصلی وجود عدم سے زیادہ وقعت نہیں رکھتا۔ چوتھا گروہ یعنی ذہنی اور اخلاقی رجحانات کیلئے کے جھلکوں کی طرح بے حقیقت ہیں۔ آخری گروہ یعنی تعقل محض مبادو کا جھلا وہ۔ ان پانچوں میں سے کوئی ایک بھی روح نہیں کہلا سکتا۔ اس لئے روح کا وجود اور عدم مساوی ہے۔

اسی طرح گوتم نے حیات بعد الممات اور خود خدا کے متعلق یہی نقطہ نگاہ پیش کیا یعنی ان چیزوں پر یقین کرنا یا انکار کرنا اخلاقی زندگی کے لئے بالکل غیر ضروری ہے۔ خدا یعنی برہما کے متعلق اس نے ایک مکالمہ میں وہی خصوصیات اور صفات گنوائیں جو ہر تو حیدسی مذہب نے پیش کی ہیں اور اس کے بعد ایک صوفی درویش کی زبانی اس کے علم کی جوت کا مذاق اڑایا۔ کائنات کے متعلق چند بنیادی سوالات نے اس کو پریشان کر رکھا تھا۔ اس نے اپنے استادوں سے پوچھا پھر دیوتاؤں سے پوچھا۔ ان سب نے اسے ہدایت کی کہ اس کی تشفی صرف وہ خدائے بزرگ و برتر کر سکتا ہے جو اس کائنات کا خالق ہے، علیم و بصیر ہے، تمام قوتوں کا مالک، تمام صفات حسنہ کا حامل، سب کا رب و حاکم ہے۔ لیکن جب وہ درویش اس کے پاس پہنچا تو وہاں سے بھی اسے وہی جواب ملا جو وہ اس سے پہلے حاصل کر چکا تھا کہ ”وہ نہیں جانتا“ اس تیشل سے یہ چیز واضح ہو جاتی ہے کہ گوتم کے نزدیک اخلاقی زندگی کے لئے نہ خدا کی ضرورت ہے نہ انسانی خودی کی۔ اس کے خیال میں موجودہ زندگی اور اس کے روزمرہ کے مسائل کا حل معلوم کرنے کے لئے کسی فلسفیانہ مباحث کی ضرورت نہیں۔ گوتم کے مختلف مکالمات و مباحث کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ ان مسائل سے بے اعتنائی کی تین مختلف وجوہات تھیں۔ (۱) ان مابعد الطبعیاتی مسائل کی بنیاد کسی قطعی شہادت پر مبنی نہیں۔ اس لئے ہر شخص اپنے ذوق کے مطابق ایک نظریہ قائم کرتا ہے۔ ان لوگوں کی مثال ان آدمیوں کی طرح ہے جنہوں نے ہاتھی کے مختلف حصوں کو دیکھ کر ہاتھی کو ستون یا دیوار یا ٹپکے کی طرح سمجھا (۲) ایسے مسائل میں انہماک تکمیل انسانیت کے رستے میں رکاوٹ بن جاتا ہے (۳) ان مسائل کے متعلق مختلف نظریات محض افراد کے ذاتی جذبات، امیدوں اور خواہشات کا عکس ہوتے ہیں اور غلطی میں ان کا کوئی وجود نہیں ہوتا۔ ان کی بنیاد ماضی و حتمی احساسات اور غارمی تجربات پر مبنی ہوتی ہے اور اعلیٰ و برتر حکمت کا اسبیل خاصہ بھی نہیں ہوتا۔ اسی آخری دلیل کی بنا پر ایک مکالمہ میں (برہما بالا) گوتم نے ادنیٰ اور اعلیٰ حکمت کی تقسیم بھی چلی کی ہے۔ اس کے خیال میں مختلف قسم کے نظریات کی تائید یا تردید میں منطقی دلائل پیش کرنے سے معاملات کی کف

تک پہنچنا ناممکن ہے لیکن ایک صحیح قسم کا مفکر یا حکیم ان معاملات کی حقیقت سے واقف ہو سکتا ہے بشرطیکہ وہ منطق اور عقل کے محدود دائرے سے گزرنے کی سکت رکھتا ہو۔

”اے میرے بھائی، اگر محض منطق کی راہنمائی حاصل ہو تو ان گہرے اور پیچیدہ مسائل کی کنہ تک پہنچنا بہت دشوار ہے۔ لیکن ایک دانا حکیم ان کو سمجھ سکتا ہے۔“ گوتم بدھ کی یہی تقسیم قرآن کی زبان میں محکمات اور متشابہات کی تقسیم سے سمجھ میں آ سکتی ہے۔ قرآن کے متعلق خدا کا ارشاد ہے:

منہ آیات محکمات هن أم الكتاب وآخر متشابہات.... وما یعلم تاویلہ الا اللہ  
اس کتاب میں دو طرح کی آیات ہیں: ایک محکمات جو کتاب کی اصل بنیاد ہیں اور دوسری متشابہات.... ان کا حقیقی مفہوم کوئی نہیں جانتا  
والراسخون فی العلم یقولون أمتابہ.  
سوائے اللہ کے اور وہ لوگ جو علم میں پختہ کار ہیں درجہ کہتے ہیں کہ ہم اس پر ایمان لائے۔

(۷:۲)

محکمات جن کو یہاں ”أم الكتاب“ کہا گیا ہے، سے مراد دین کے بنیادی اصول ہیں مثلاً عقائد، عبادات، اخلاق، فرائض اور امر و نہی کے احکام متشابہات سے وہی مابعد الطبعی مسائل ہیں جن کی طرف گوتم بدھ نے اشارات کئے ہیں، یعنی کائنات کی حقیقت، اس کا آغاز و انجام، اس میں انسان کی حیثیت اور اس طرح کے دوسرے بنیادی مسائل، چونکہ یہ تمام امور انسانی حواس اور عقل سے ماوراء ہیں اس لئے ان کی وضاحت کے لئے مجبوراً ایسے الفاظ استعمال کرنے پڑتے ہیں جو انسانی تجربے سے تعلق رکھتے ہوں اور بیان کی اسی مجبوری کے باعث ان حقائق کی صحیح شکل سامنے نہیں آ سکتی۔ جہاں کہیں الفاظ کا پردہ اٹھا کر تادیل کی کوشش کی جائے گی، وقتی مصلحتیں اور زمانے کا اقتضاء ان کو ایک خاص ہیچ پرے جلنے پر مجبور کرے گا۔ اسی لئے گوتم نے لوگوں کو تلقین کی کہ ان مسائل میں الجھ کر فتنوں کا دروازہ مت کھولو کیونکہ اس سے زندگی کے بنیادی اخلاقی مسائل حل نہیں ہونگے۔ قرآن بھی اس آیت میں اس حقیقت کی طرف اشارہ کیا:

فاما الذین فی قلوبہم زیغ فیتبعون ماتشابہ منہ اتبعوا الفتنة وابتغاء تاویلہ۔  
جن لوگوں کے دلوں میں ٹیڑھ ہے وہ فتنے کی تلاش میں ہمیشہ متشابہات ہی کے پیچھے پڑے رہتے ہیں اور ان کو معنی پہنانے کی کوشش کیا کرتے ہیں۔

اس جگہ ایک بہت اہم سوال پیدا ہوتا ہے کہ گوتم کی حیثیت اس معاملہ میں کیا تھی؟ ایک حیثیت تو سقراط کی تھی۔ ایک دفعہ اسے اتھا ہوا کہ سقراط تم دنیا میں عقلمند ترین انسان ہو۔ اس پر وہ سوچنے لگا کہ وہ کیسے عقلمند ہو سکتا ہے جب اسے بہت سی چیزوں کا علم نہیں۔ بہت غور و خوض کرنے کے بعد وہ اس نتیجے پر پہنچا کہ چونکہ اسے اپنی لاعلمی یا کم علمی کا احساس ہے تو یہی اس کی دانائی ہے حالانکہ لوگوں کی اکثریت جو علم میں بالکل کم مایہ ہوتی ہے اپنے آپ کو عقلمند ہی

میں یکتائے روزگار سمجھتی ہے۔

اُس کس کہ خداوند ویداند کہ بداند درجہ سہل مرکب اید الدہر بماند  
 کیا گوتم کی خاموشی لاعلمی کا اقرار تھا؟ اس نقطہ نگاہ کو تسلیم کرنا مشکل معلوم ہوتا ہے۔ اگر اس کے مفسرین  
 مثلاً ناگ ارجن اور ناگ سینا اور ہندو ناقدین کی توجہ کو تسلیم کیا جائے تو اس سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ گوتم  
 کی مسئلہ اور مصدقہ رائے یہی تھی کہ نہ خدا ہے نہ موت کے بعد کوئی زندگی، نہ روح اور نہ کوئی سزا و جزا۔ جو کچھ ہے وہ  
 یہی ہر لمحہ تغیر پذیر زندگی جس میں دکھ اور مصیبت کی زیادتی سے تنگ اگر انسان پناہ ڈھونڈنی چاہتا ہے جو  
 ایک خاص قسم کے اخلاقی اصولوں کی پیروی سے حاصل ہو سکتی ہے۔ اگر اس نظریے کو تسلیم کر لیا جائے تو یہ ماننا  
 پڑے گا کہ گوتم کی تمام ابتدائی کوششیں، اس کی ریاضت، اس کے قلب پر روشنی کا ظاہر ہونا سب بے کار اور  
 لاعینی چیزیں تھیں جس سے اسے کوئی روحانی فائدہ اور عرفان حاصل نہ ہو سکا۔ جب یہ دعوے کیا جاتے ہیں کہ ایک  
 دن اس کے قلب پر نور چمکا جس کی روشنی میں اس نے حقائق عالیہ کا علم حاصل کر لیا تو لامحالہ یہ ماننا پڑے گا کہ اس کے  
 دل سے تمام مادی تجاہات زائل ہو گئے اور وہ راسخون فی العلم کے زمرہ میں داخل ہو گیا جس کے بعد وہ ہر قسم کے  
 شکوک و شبہات سے بالا ہو کر حق الیقین کی منزل تک جا پہنچا۔ اس تاویل کے بعد اس کی خاموشی کا مقصود صرف یہ  
 معلوم ہوتا ہے کہ وہ لوگوں کو اپنے زمانہ کے مناظرہ بازوں کے فتنے سے باز رکھنا چاہتا تھا جو لوگوں کو صحیح مسائل  
 سے ہٹا کر محض علمی اور تجریدی مسائل میں الجھائے رکھتے تھے۔ جب گوتم نے روشنی کا جلوہ دیکھ لیا تو وہ اپنی  
 جگہ سے اٹھا اور اس نے تمام مشکلات اور معائب کا مقابلہ کرنے کا عزم میم کر لیا تاکہ وہ اپنی قوم کو ایک اعلیٰ اور  
 برتر زندگی کی طرف راہنمائی کر سکے اور یہ بھی ممکن تھا جب اسے حقیقت کا عرفان حاصل ہو چکا ہوں۔ اس کی غیر  
 موجودگی میں وہ ”بدھ“ کہلانے کا مستحق نہیں ”بدھ“ کا لقب اس بات کی کافی شہادت ہے کہ وہ زندگی کے ان سب  
 حقائق عالیہ کی حقیقت سے پوری طرح خبردار ہو چکا تھا۔ اپنے زمانے کی سوفسطائی ذہنیت سے بچانے کے لئے  
 اس کے پاس اس کے سوائے اور کوئی چارہ کار نہ تھا کہ وہ عوام کے سامنے اپنی زبان نہ کھولے اور اسی کی  
 طرف اس نے اپنے عزیز ترین شاگرد آئند کی توجہ دلائی جب اس نے گوتم سے اس کی خاموشی کا سبب پوچھا تھا  
 اسی طرح ایک دن گوتم نے چند گریے ہوئے پتے اٹھا کر پتیلی پر رکھے اور آئند سے پوچھا: کیا ان پتوں کے علاوہ  
 اصر پتے بھی ہیں؟ آئند نے کہا:-

خزاں کا موسم ہے اور آج کل ہر جگہ اور ہر طرف ہزاروں کی تعداد میں پتے گر رہے ہیں۔ اس پر گوتم  
 نے کہا: ایسی طرح میں نے تمہیں جو کچھ دیا ہے وہ حقیقت کلی کا محض ایک حقیر ترین حصہ ہے۔ سچائیاں انہی پتوں  
 کی طرح لا تعداد ہیں جن کا شمار انسانی عقل کے بس کی چیز نہیں۔ ناگ سین سے بادشاہ نے پوچھا تھا کہ حکمت

کا مقام کہاں ہے؟ اس نے جواب دیا "کہیں نہیں" بادشاہ نے اس پر کہا۔ تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ حکمت کوئی چیز نہیں۔

ناگ سینا نے جواب دیا کہ جس طرح ہوا کسی جگہ نہ ہوتے ہوئے بھی ہر جگہ موجود ہے اسی طرح حکمت اور دانائی کسی خاص جگہ نہ ہوتے ہوئے بھی ہر جگہ موجود ہے بشرطیکہ اس کا طالب صادق موجود ہو۔

لیکن اس چیز کو تسلیم کر بھی لیا جائے کہ متشابہات کی بحث بعض دفعہ فتنوں کا دروازہ کھول دیتی ہے تو بھی اس حقیقت سے انماض نہیں کیا جاسکتا کہ اخلاقی زندگی کا دار و مدار بہت حد تک انہی بنیادی مسائل کی صحیح توضیح پر ہے۔ اگر گوتم کی نگاہ میں تکمیل انسانیت ایک حقیقی مقصد ہے تو کیا یہ تکمیل بغیر منزل کے تعین کے ممکن ہے؟ کائنات کی ابتدا و انتہا، انسانی خودی اور اس کی آزادی، روح کی ابدیت اور شیشگی خالق کائنات کا وجود — یہ سبھی مسائل بلا شک و شبہ انسانی عقل سے ماوراء اور متشابہات میں داخل ہیں، لیکن ان کے تشفی بخش حل کے بغیر انسان یہ حیثیت انسان اخلاق کی دنیا میں ایک صحیح قدم بھی نہیں اٹھا سکتا۔ آپ ہر جگہ اس کا اعلان کرتے رہے۔ کہ ان مسائل کو مت زیر بحث لائیے، لیکن اس کے باوجود انسانی فطرت اس چیز کا ہر لمحہ تقاضا کرتی ہے کہ ان مسائل کو سامنے لایا جائے۔ ان کا قابل حل یا ناقابل حل ہونا ایک بالکل علیحدہ مسئلہ ہے۔ ان کے علاوہ کوئی اخلاقی نظام کسی حالت میں بھی ان مسائل سے دوچار ہوئے بغیر ایک لمحہ کے لئے بھی قائم نہیں رہ سکتا۔ خود قرآن نے جہاں آیت مذکورہ بالا میں متشابہات کی بحث میں پڑنے کو حقے کا دروازہ کھولنے کا نام دیا وہی بے شمار جگہوں پر ان مسائل پر بحث بھی کی ہے کیونکہ اس کے بغیر عملی زندگی میں اخلاق کا چلن تقریباً ناممکن ہو جاتا ہے۔ فرض کیجئے کہ آپ یہ فیصلہ کر لیں کہ یہ کائنات بغیر کسی خالق کے خود بخود وجود میں آگئی اور انسان اپنے اعمال میں کسی کھانے ذمہ دار اور جواب دہ نہیں تو اس حالت میں جو فلسفہ اخلاق تعمیر ہوگا وہ خالص افادیت اور عیش پرستانہ ہوگا۔ اگر آپ یہ یقین کر لیں کہ یہ کائنات بلا مقصد پیدا ہوئی ہے تو آپ کے سامنے نوعیت ایک منطقی لزوم کے ساتھ آموچہ وجود ہوگی۔ اور ایسی حالت میں زندگی سے موت کہیں زیادہ قابل ترجیح ہوگی اور خود کشی ایک مستحسن فعل قرار پائے گا جیسا کہ ہندوستان میں جین مت اور یونان میں رواقیت کے ہاں۔

گوتم نے اپنی تمام کوشش کثرت تک محدود رکھی۔ اور وحدت کی طرف سے بالکل بے اعتنائی برتی۔ نفسیات میں جذبات، احساسات، خارجی تجربات اور داخلی رجحانات ہی سب کچھ ہیں اور اس کثرت میں کوئی مرکزی نقطہ موجود نہیں جو ان کو ایک لڑی میں پرو سکے۔ اخلاقی اور دینی دائرہ عمل میں چند متفرق اعمال ہیں جو بغیر کسی بنیادی مقصد کے ہر انسان سے سرزد ہوتے ہیں یا ہونے چاہئیں۔ معاشرتی حیثیت

سے انسانوں کی کثرت میں کوئی ربط و نظام نہیں جو انہیں کسی اعلیٰ مقصد کے لئے ایک واحد نظام ریاست میں منضبط کر سکے۔ ہر جگہ ہر طرف اور ہر چیز تغیر اور تبدیلی سے دوچار ہے اور اس تغیر کی تر میں ثبات کا وجود بالکل عقاب ہے۔ غرض بدھ مت محض کثرت کا مدعی ہے اور وحدت کا منکر حالانکہ کثرت اور وحدت علیحدہ علیحدہ محض اعتباری حقیقتیں ہیں۔ کوئی کثرت وحدت کے بغیر اسی طرح نامکمل اور ناقص ہے جس طرح وحدت کثرت کے بغیر نفسیات میں روح کو خارج کرنے سے دین و اخلاق کو خدا سے بے تعلق رکھنے سے اور معاشرتی زندگی میں محض افراد کو مد نظر رکھنے کے باعث بدھ مت میں وہی خرابیاں آ موجود ہوئیں جن کو ختم کرنے کے لئے گوتم نے تمام تنگ و دو کی تھی۔ یہ ایک بڑی حقیقت ہے اور خود بدھ مت کی تاریخ بھی اس بات کی کافی شہادت ہے کہ گوتم نے ان معاملات میں سکوت اختیار کر کے جہاں ایک فتنے کا دوازہ بند کیا وہاں ہزاروں اور فتنوں کا دروازہ کھول دیا۔ ایک خدا کے وجود سے انکار یا عدم اقرار سے ہزاروں خدا اور دیوتا نہ آ موجود ہوئے۔ وہ اخلاقی نظام جو خدا روح اور حیات ابدی کی نفی پر اس لئے قائم کیا گیا تھا کہ ان کے متعلق انسانی حواس و عقل کوئی قطعی حکم یا فیصلہ نہیں کر سکتے بعد میں خالص توہمات اور تخیلیات کے گورکھ دھندوں میں گم ہو گیا اور بتوں کی پوجا اور لائینی رسوم و عقائد کا ایک مضمحل نیز مجموعہ بن کے رہ گیا۔

بُدھ مت کے حقائق اربعہ

گوتم کی روحانی زندگی کا دوسرا اہم قدم چارنگائی حقیقت کا اعلان تھا۔ (۱) اس زندگی میں دکھ ہی دکھ ہے (۲) اس دکھ کی ایک وجہ ہے (۳) یہ وجہ دور کی جاسکتی ہے (۴) اس کو دور کرنے کا ایک صحیح راستہ بھی ہے۔

دکھ اور مصیبت کے وجود سے تو کسی کو انکار نہیں لیکن جو نقشہ گوتم نے کھینچا ہے وہ نہ صرف مبالغہ آمیز بلکہ حقیقت سے بہت بعید ہے۔ انسانوں کی پیدائش اور ان کی موت سبھی اس کے نزدیک دکھ اور مصیبت کے اظہار ہیں۔ زندگی کے الم ناک پہلو مثلاً بیماری، ذہنی اور جسمانی تکالیف، ظالموں کے ظلم و ستم، قدرتی تباہ کاریاں تو یقیناً انسانی زندگی کے افسوسناک پہلو ہیں۔ لیکن اس سے نتیجہ یہ نکالنا کہ زندگی بہ حیثیت زندگی دکھ کا باعث ہے حالات کی ایک بالکل غلط تعبیر ہے کیا زندگی کی تکلیفوں کے مقابلہ میں سکھ کی مقدار کم ہے؟ گوتم کے نزدیک اس کا جواب اثبات میں ہے لیکن کیا کوئی ایسا پیمانہ ہے جس سے ان کے صحیح تناسب کا اندازہ ہو سکے؟ انسانیت کا عملی تجربہ اس معاملہ میں یہی ہے کہ دکھ کے باوجود زندگی قابل احترام ہے اور محض وقتی اور عارضی پریشانیوں کے باعث اس سے انکار درحقیقت خود احترام انسانیت کے خلاف ایک افسوسناک فیصلہ ہوگا۔

گو تم کا یہ قنطوطی نقطہ نظر صرف بدھمت تک محدود نہیں۔ خود آپ نشدوں میں بھی یہ نظریہ موجود ہے۔ اس کا اصلی سبب وہی دوری نظریہ حیات ہے جو یونان اور ہندوستان کے تمام مفکرین کے ہاں مشترکہ طور پر پایا جاتا ہے۔ اس نظریے کے مطابق زندگی ایک خط مستقیم پر ارتقائی منازل طے نہیں کرتی بلکہ ایک دائرہ کی شکل میں ایک ہی مرکز کے ارد گرد گھومتی ہے اور تمام مظاہر حیات اس چکر میں اس طرح مبتلا ہیں کہ اس سے چھٹکارا پانے کا کوئی امکان نہیں، طوعاً و کرہاً یہ بوجھ برداشت کرنا پڑتا ہے اور اس لئے اس کا لازمی نتیجہ قنوطیت ہے۔ اگر زندگی کی پریشانیوں سے ننگ آکر کوئی خودکشی بھی کر لے جیسا کہ جن مت نے تجویز کیا تھا تب بھی وہ اس دوری گردش سے نجات نہیں حاصل کر سکتا کیونکہ وہ پھر اسی کائنات میں اسی یا کسی دوسری شکل میں آمو جو ہو گا۔ نہ پیدائش کا کوئی مقصد ہے، نہ کائنات کا اور نہ کوئی انجام۔ ایک مسلسل اور نہ ختم ہونے والا چکر ہے اور جو کوئی اس میں پھنس گیا اس کے لئے کوئی راہ نجات نہیں۔ اس کے برعکس اسلام کے نزدیک کائنات کی کوئی چیز بلا مقصد نہیں۔ انسان کا اس دنیا میں پیدا ہونا زندگی بسر کرنا اور مرنا سبھی کائنات کے خالق کے ایک تعمیری پروگرام کے مطابق ظہور پذیر ہوتا ہے۔ قرآن نے یہ کہہ کر کہ موت کے بعد اس موجودہ زندگی میں دوبارہ واپس آنے کا کوئی امکان نہیں دوری نظریہ حیات کے قنطوطی مفہمات کا ہمیشہ کے لئے خاتمہ کر دیا اور اس طرح وہ بنیادی وجہ جس نے آپ نشدہ کے مفکرین اور قوم کو حیات انسانی کے دکھوں کو اجاگر کرنے پر مجبور کیا ہمیشہ کے لئے ختم کر دی۔ جب انسان کی پیدائش بلا مقصد نہیں، اگر زندگی کے مختصر دور میں اس کو بعض دفعہ معتبول اور تکلیفوں سے دوچار ہونا پڑتا ہے، اگر ایک مدت معینہ کے بعد اسے اس دور حیات سے گزر کر ایک نئے دور میں داخل ہونا ہے اور یہ سب کچھ ایک بنیادی مقصد کے حصول کی خاطر ہے تو اس میں رونے، چیخنے، پکارنے اور واویلہ کرنے کی کیا ضرورت ہے۔ اگر انسان اس مقصد کو کرہا نہیں بلکہ طوعاً آزادی اور شعوری طور پر اپنالے تو اس کائنات میں تمام دکھوں اور تکلیفوں کا سد او ہو سکتا ہے۔

وان استغفر واسر بکم تو بوا الیہ یمتعمکم  
متاعاً حسناً الی اجل مسعی (۱۱-۳)  
یا قوم استغفر وار بکم ثم تو بوا الیہ یرسل  
لسماء علیکم مدد راراً قیودکم قوت الے  
توتکم۔ (۱۱-۵۲)

اور اگر تم اپنے رب سے معافی چاہو اور اس کی طرف پلٹ آؤ تو وہ ایک  
مذت تک تم کو اچھا سا مان زندگی دے گا۔  
اے میری قوم کے لوگو! اپنے رب سے معافی چاہو پھر اس کی طرف  
پلٹو، وہ تم پر آسمان کے دہانے کھول دیگا اور تمہاری موجود قوت  
پر مزید قوت کا اضافہ کرے گا۔

اس طرح سورہ نمل میں آتا ہے:  
من عمل صالحاً من ذکر او انشی وھو  
ومن فلنجینہ حیاء طیبہ۔  
جو شخص بھی ایمان کے ساتھ نیک عمل کرے گا، خواہ مرد ہو یا عورت  
ہم اس کو پاکیزہ زندگی بسر کرائیں گے۔  
اس کے علاوہ قرآن مجید میں بار بار اس کا ذکر ہے کہ صالحین کے لئے کسی قسم کا رنج و غم نہیں۔



الَّذِينَ آمَنُوا وَاللَّهُ لَا يَخُوفُ عَلَيْهِمْ شَيْئًا  
مِنْ نُونٍ - الَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ - لَهم  
البشرى في الحيوة الدنيا وفي الآخرة -  
(۱۰۰: ۶۲-۶۳)

دوسرے لفظوں میں یوں کہا جاسکتا ہے کہ دکھ اور تکلیف کا وجود تو ضرور ہے لیکن جب کائنات کا ایک صحیح نظریہ سامنے ہو، خالق کائنات پر یقین محکم ہو، اس کے اخلاقی قوانین کو عملاً زندگی میں جاری و ساری کر دیا جائے تو اس چند روزہ زندگی ہی میں حزن و ملال کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔ ایسی حالت میں موت بھی جو گوتم کے نزدیک ایک بے معنی مصیبت و ابتلا ہے، جس سے بچنے کے لئے اس نے کئی مختلف راستے اور طریقے سوچے، ایک بامعنی واقعہ میں تبدیل ہو جاتی ہے چنانچہ مولانا روم نے زندگی کے ارتقائی نقطہ نگاہ سے یہ بات صاف کہہ دی کہ جب ہر موت کے بعد میں اپنی پہلی منزل سے برتر اور اعلیٰ منزل میں داخل ہوا تو موت سے آخر کیوں ڈروں؟ کیا میرے پچھلے تجربات اس بات کی شہادت نہیں دیتے کہ مرنے کے بعد جب میں دوبارہ زندہ اٹھوں گا تو موجودہ حالت سے بہتر حالت میں اپنے آپ کو پاؤں گا؟

از جہادی مردم و نامی شدم      و ز نما مردم بہ حیواں سر زدم  
مردم از حیوانی و آدم شدم      پس چہ رسم؟ کے ز مردن کم شوم؟ (دفتر سوم)

اُپ نشدوں میں بار بار اس چیز کی طرف توجہ دلائی گئی ہے کہ دنیا کی یہ زندگی چونکہ چند روزہ ہے۔ اس لئے اس میں دل لگانا دکھوں کا باعث ہوگا اور سکھ صرف خدائے مطلق سے لو لگانے میں ہے۔ ان کے نزدیک دنیا محض دارالْعذاب ہے۔ اسی نظریہ کو بدھ مت نے بغیر سوچے سمجھے قبول کر لیا اور اس پر فلسفہ کا ایک عجیب و غریب تانا بانا تیار کر کے زندگی کا ایک خالص منفیانہ نظریہ پیش کیا۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ حقیقت مطلقہ وہی خدائے بزرگ و برتر ہے۔ لیکن اس سے یہ کسی طرح بھی مستنبط نہیں ہوتا کہ یہ دنیا چونکہ ناپائدار ہے اس لئے قابل ترک۔ یہ دنیا دارالْعذاب نہیں بلکہ دارالامتحان ہے جہاں انسان کو اختیار دیا گیا ہے اور اسے عقل کی قوتیں دے کر پوری آزادی دی گئی ہے کہ وہ خیر کے راستہ پر گامزن ہو یا شر کے طریقہ پر یہ دنیا ترک کرنے کے لئے نہیں بلکہ انسان کی تمام قوتوں کو استعمال کرنے اور خیر کے کاموں میں سبقت کرنے کے لئے ہے۔ اگر وہ خیر کا راستہ اختیار کرے گا تو خدا اس کا شریک کار اور مددگار ہوگا۔ دنیا کی ناپائداری کو سامنے رکھ کر فطرت کا ناگ چھیرنا عقل انسانی اور خالق کائنات کی تعینک سے کم نہیں۔ بدھ مت میں دکھ کی مندرجہ ذیل وجوہات بیان کی جاتی ہیں:-

(۱) جہالت - احساس خودی جو تمام برائیوں کی جڑ ہے جہالت سے پیدا ہوتی ہے۔ یہ خودی ہی ہے جو انسان کو اس علوی و ناپائیدار زندگی میں دلچسپی لینے پر مجبور کرتی ہے اور صحیح علم سے روکتی ہے۔ ہم ہر لمحہ صرف اپنی ذاتی بقا کے لئے کوشاں رہتے ہیں۔ حالانکہ تمام زندگی شر ہے اور خواہش اس شر کی محرک۔ انسان دکھ اٹھاتے

ہیں صرف اس لئے کہ وہ زندہ ہیں اور زندہ رہنا چاہتے ہیں اور زندگی کی یہ نہ مٹنے والی ٹرپ اور مٹنا ہی حقیقت تمام دکھوں کا باعث ہے۔ جہالت کی یہ انتہا ہے کہ ان تمام مصیبتوں کے باوجود ہم انسان زندگی سے اس طرح چٹے ہوئے ہیں۔

(۲) سفسکار یعنی قوت ارادی۔ ایک شخص موجودہ زندگی میں جب امیر و غریب کا تفاوت دیکھتا ہے تو اسے محسوس ہوتا ہے کہ امیری کی زندگی اسکی موجودہ زندگی سے بہتر ہے۔ ایسی حالت میں وہ اپنی قوت ارادی سے یہ فیصلہ کرتا ہے کہ وہ آئندہ جنم میں ایک امیرانہ زندگی گزارے گا چنانچہ اس کی قوت ارادی اس کی آئندہ زندگی پر اثر انداز ہوتی ہے اور وہ پیدائش اور موت کے چکر سے نجات پانے کی بجائے اس چکر میں پھر مبتلا ہو جاتا ہے۔

(۳) شعور جس سے مختلف چیزیں اور اشخاص تمیز ہوتے ہیں۔ موت کے وقت سب چیزیں ختم ہو جاتی ہیں۔ لیکن یہ شعور باقی رہتا ہے جو نئے وجود اور نئی زندگی کا تسلسل قائم رکھتا ہے۔ اگر کسی طرح شعور کو اٹھار کے لئے کوئی مساوی جسم میسر نہ آئے تو یہ ختم ہو سکتا ہے اور اس کے ساتھ ہی سلسلہ پیدائش و موت اور دکھ کی دوجہ منقطع ہو جائے گی۔

گو تم نے کہا۔ آئندہ اگر شعور کسی جسم میں داخل نہ ہو سکے تو کیا نام اور روپ یعنی شخص اور خودی کا بھی وجود ہو گا؟

”نہیں“

”اگر شعور جسم میں داخل ہو کر نکل آئے تو کیا نام اور روپ کا وجود ہو گا؟“

”نہیں“

”و اگر تجھ میں ہی میں شعور گم ہو جائے تو کیا بچے میں نام اور روپ پیدا ہو گا؟“

”نہیں“

”آئندہ اگر شعور کو نام اور مادی جسم میسر نہ آئے تو کیا پھر پیدائش، بڑھاپا اور موت جو دکھوں کے اسلی بابش ہیں دنیا میں ظاہر ہونگے؟“

”نہیں“

(۴) خواہش یا تمنا جو انسان کو اس مادی ماحول کی دلچسپیوں میں پھنسائے رکھتی ہے اور جس کے باعث موت اور زندگی کا خوفناک چکر کبھی ختم نہیں ہوتا۔

اس تمام بیان میں جو مختلف کتابوں میں مختلف تفصیلات کے ساتھ موجود ہے۔ گو تم نے کسی خاص اصول یا کوئی نکتہ نہیں رکھا۔ ان سب کامرکزی نقطہ یہی ہے کہ احساس خودی ہی تمام بیماریوں اور دکھوں کی جڑ ہے۔ اگر

جہالت کی جگہ صحیح علم ہو تو یہ سب سلسلہ ختم ہو جائے۔

اس مالگیر اور یا یعنی جہالت کو آپ نشدوں اور بدھمت میں ایک مابعد الطبعی اصول کی شکل میں پیش کیا گیا ہے۔ اسے شکستی یعنی قوت کے نام سے پکارا جاتا ہے اور جو تخلیق اور آواگون کے چکر کی بنیادی وجہ ہے۔ گوتم نے اسی جہالت کو دور کرنے کے لئے اپنا نظام اخلاق ترتیب دیا تھا۔

اس اخلاق کی بنیاد آٹھ اصولوں پر ہے (۱) صحیح عقیدہ یا تصور انسانی نفس اور کائنات کے متعلق جب تک صحیح نظریہ موجود نہ ہو اعمال کی درستی ممکن نہیں۔

(۲) صحیح مقاصد یا ارادہ۔ جب تک کوئی انسان جہالت سے بچنے اور نجات کے راستے پر چلنے کے لئے قوی ارادہ نہ کرے تب تک اس سے کوئی نیکی کا عمل سرزد نہیں ہو سکتا۔ اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ دنیا کو ترک کرے جذبات اور خواہشات پر قابو پائے اور تمام انسانوں کے لئے ہمدردی کا جذبہ رکھے۔

(۳) صحیح گفتار۔ جھوٹ، چغلی، سخت و ترش کلامی، بے کار باتوں سے پرہیز کرے۔

(۴) صحیح اعمال۔ گوتم نے گریہتیوں کے لئے مندرجہ ذیل اعمال کو ضروری قرار دیا۔

(۱) کسی جاندار کو مٹانے نہ کیا جائے۔ (۲) کسی ایسی چیز کو لینے کی کوشش نہ کی جائے جو اس کی نہ ہو۔ (۳) جھوٹ بولنا منع ہے۔ (۴) کوئی نشہ آور چیز استعمال نہ کی جائے۔ (۵) زنا ایک بدترین فعل ہے جس سے بچنا ایک لازمی چیز ہے۔ (۶) رات کو زیادہ کھانا مناسب نہیں (۷) خوشبو استعمال کرنا بے۔ (۸) ہر آدمی کو چاہیے کہ زمین پر بوسہ یا بچا کر سونے

گوتم کے نزدیک مذہبی رسوم، قربانیاں، عبادتیں وغیرہ سب بے معنی چیزیں ہیں

”مگنی دیوتا کے سامنے سو سال تک سرجھکانے سے کہیں بہتر ہے کہ تم ایک پرہیزگار شخص کی صحبت میں بیٹھو“ ایک دفعہ ایک برہمن نے گوتم سے پوچھا کہ کیا اس مقدس دریا میں نہانے سے گناہ مٹل جائینگے۔ گوتم نے جواب دیا: ”ایک گناہگار اس دریا میں ایک نہیں ہزار بار غوطہ کھائے اس کے گناہوں کے دلغے کبھی نہیں صاف ہونگے۔ اگر تم تمام جانداروں سے مہربانی سے پیش آؤ، دل سے کدورت اور میل نکال دو، جھوٹ نہ بولو اور دوسروں کے حقوق کی نگہداشت کرو تو اے برہمن تم اس جگہ پانی میں غوطہ لگاؤ تب بھی شیک ہے۔ ہر پانی پاک اور پور ہے“ اگر کسی شخص کے دل سے جہالت دور نہیں ہوئی تو اس کی فاقہ کشی، سرمنڈانا، ٹوباس پہنا، قربانیاں اور مندر کے پجاریوں کو نذرین نذرانے دینا سب بے کار ہے۔

(۵) صحیح کمائی۔ جائز اور ناجائز ذرائع آمدنی کی تمیز قائم کر کے گوتم نے لوگوں میں ایک صحت مندانہ اخلاقی نقطہ

نگاہ پیدا کرنے کی کوشش کی۔

(۶) صحیح کوشش اور ہمت (۷) صحیح نقطہ نگاہ (۸) صحیح اطمینان و سکون۔ یہ تینوں باتیں انسان کی اخلاقی

اصلاح کے لئے ضروری ہیں۔ اگر داخلی محرکات موجود نہ ہوں تو محض بیرونی کوششوں سے کوئی خاطر خواہ نتیجہ برآمد نہیں ہو سکتا۔ ممکن ہے کہ کسی وقت انسان کے ذہن میں غلط خیالات ہیجان پیدا کرنا شروع کر دیں تو اس وقت اگر وہ کوشش اور محنت سے کام نہ لے تو اسکی تمام محنت رائیگاں ہو سکتی ہے۔ اسی انسانی کمزوری سے بچانے کے لئے گوتم نے مسلسل کوشش اور محنت کی طرف خاص توجہ دلائی۔ اس سلسلے میں ہر قسم کے تکبر اور غرور سے محفوظ رہنے کی تلقین بھی کی گئی ہے۔ دھرم کی بنیاد ذہن پر ہے اور دھرم کی عملی پیروی سے صحیح علم حاصل ہوتا ہے۔ اس سلسلے میں اس نے حواس کی تربیت پر بھی مناسب زور دیا۔ ایک دفعہ ایک آدمی آیا جو کسی سادہ ہو کا شاگرد تھا۔ گوتم نے اس سے پوچھا کہ تمہارا گرو تمہیں کیسی تربیت دیتا ہے۔ اس نے جواب دیا کہ اس تربیت کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ آدمی کی آنکھیں دیکھنا بند کر دیتی ہیں اور کان کچھ نہیں سن سکتے۔ پس اگر گوتم نے کہا کہ اس کا مطلب یہ ہوا کہ اندھے اور بہرے صحیح طور پر تربیت یافتہ ہیں۔ صحیح طریقہ یہ ہے کہ ہم دیکھیں اور سنیں لیکن پھر بھی ہم سے لغزش نہ ہو تا آخری منزل دعویٰان ہے جس سے قلب میں اطمینان اور سکون مسیر آتا ہے۔ بدھ مت میں یہی عبادت کا بدل ہے۔

قرآنی اخلاق کی بنیاد دو چیزوں پر ہے :- ایمان اور عمل صالح۔ ایمان کا مطلب وہی ہے جو بدھ مت میں صحیح فتنہ کا ہے لیکن قرآن کی اصطلاح میں ایمان سے مراد خدا و رسولوں اور آخرت پر یقین کرنا ہے لیکن بدھ مت میں ان میں سے کسی کی بھی گنجائش نہیں۔ البتہ عمل صالح کا سارا حصہ اس میں موجود ہے۔

بدھ مت میں صوفیانہ اخلاق کی طرح ترک دنیا پر بہت زیادہ توجہ کی گئی ہے اس لئے لازمی طور پر حاشیے کی اصلاح کی بجائے صرف انفرادی نلاح و بہبودی پر زیادہ زور دیا گیا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ گوتم نے اپنے ذاتی تجربہ کی بنا پر مبالغہ آمیز تسلیا اور ریاضت سے بچنے کی تاکید کی لیکن چونکہ اس کے نزدیک نبات کا حصول ترک دنیا اور ترک لذات سے ہی حاصل ہو سکتا ہے اس لئے لامحالہ بدھ مت میں ریاضت کی انتہائی شکلیں پھر پیدا ہو گئیں۔ گوتم نے خود اس افراط و تفریط سے بچ کر درمیانی راستے کی تلقین کی تھی۔ ایک مجلس میں اس نے اپنے ایک پیرو سے پوچھا

”کیا کسی جنگ میں تمہیں تیر لگا ہے؟“

”ہاں“

”کیا تم نے زخم کو دھویا۔ مرہم لگائی اور پھر اس پر پٹی باندھی؟“

”ہاں“

”کیا تمہیں اپنے زخم سے محبت تھی؟“

”نہیں“

بالکل اسی طرح راہب اپنے جسم سے محبت نہیں کرتا۔ لیکن محبت نہ کرتے ہوئے بھی وہ اپنے جسم کا اتنا خیال رکھتا ہے تاکہ اس کی روحانی زندگی میں ترقی ہو۔

گوتم کے اس نظام اخلاق کا سارا زور صرف افراد کی اخلاقی اصلاح تھا۔ اس کا تعلق معاشرے سے بالکل نہ تھا۔ اسی لئے ناقدین کا خیال ہے کہ گوتم کو ہندو معاشرے کا مصلح کہنا کسی طرح بھی صحیح نہیں کیونکہ اس کی ساری تعلیم کا محور فرد کی اندرونی اصلاح تھا۔ اہم سوال یہ ہے کہ کیا اشخاص کی انفرادی اصلاح سے وہ مقصد حاصل ہو سکتا ہے جو گوتم کے پیش نظر تھا؟ فرض کیجئے کہ ایک معاشرے میں چند سو آدمی اس بلند مقصد کے لئے تیار ہو جاتے ہیں۔ انہوں نے چند سالوں کی کوشش سے وہ ذہنی اور قلبی حالت پیدا کر لی جس کا بدھ مت مطالبہ کرتا ہے۔ کیا اس اقلیت کے کمال اخلاق سے اس دنیا میں دکھ، بیماری، بڑھاپا اور دیگر مصائب ختم ہو جائیں گے جن کے انسداد کے لئے گوتم نے کئی سالوں تک اپنی جان کی بازی لگائی تھی؟ حقیقت صرف یہی ہے کہ دنیا کے فتنہ و فساد کا انسداد محض انفرادی اصلاح سے ممکن نہیں۔ آپ بہترین سے بہترین اخلاقی اصول وضع کر دیجئے لیکن جب تک آپ کے پاس ان اصولوں کی بنا پر کوئی معاشرہ تعمیر نہیں ہوتا ان سے متوقع فوائد حاصل نہیں ہو سکتے۔ اندرونی اور انفرادی اصلاح کی بلاپیما بہت ضرورت ہے لیکن جب تک خارجی ماحول یعنی نظام حکومت اور اس کے باعث نظام معیشت اور معاشرت میں مناسب رد و بدل نہ کیا جائے تب تک لسی پائڈرا اصلاح کی کوئی توقع نہیں۔ مشرقی مذاہب نے بالعموم وہ طریقہ اختیار کیا جو گوتم کے ہاں موجود ہے یعنی معاشرہ کی برائیوں کو روکنے یا ختم کرنے کے لئے محض افراد کی اندرونی اصلاح۔ اس کے برعکس مغرب نے محض خارجی عوامل کی درستی پر زور دیا۔ اسی خارجیت پسندی کے باعث ہر قسم کے آرام و آسائش اور مادی ترقی کے باوجود مغربی انسان روحانی سکون حاصل نہ کر سکا اور داخلہ کنگ باعث مشرق میں باوجود روحانی ترقیوں کے معاشرتی اور مادی ترقی کی طرف کوئی قدم نہ اٹھ سکا۔ جب تک اخلاقی اصولوں پر عملی زندگی بسر کرنے کے لئے کوئی قوت قاہرہ (ریاست کی شکل میں) موجود نہ ہو تو اس سے کبھی وہ نتیجہ برآمد نہیں ہو سکتا جو گوتم کے پیش نظر تھا۔ اسلام ہی ایک ایسا دین ہے جس نے ایک طرف اخلاقی قوانین وضع کئے انسان کی انفرادی اصلاح کے داخلی محرکات مہیا کئے اور دوسری طرف ان قوانین کو عملی شکل دینے کے لئے ایک ریاست کی بنیاد ڈالی جس کے لئے قوت قاہرہ کا وجود ناگزیر ہے۔ مغرب میں بدھ مت کی مقبولیت کا ایک بڑا سبب یہ ہے کہ وہ اپنی فطرت اور نوعیت کے لحاظ سے عیسائیت سے مشابہ ہے اور یہ دونوں اس معاملہ میں تصوف سے جس کی روح یہ ہے کہ معاشرہ میں خواہ کتنے ہی ظلم ہو رہے ہوں ایک پرہیزگار آدمی کا یہ فرض نہیں کہ وہ لوگوں کو ظلم سے روکے اور اس کی جگہ عدل کو مروج کرے بلکہ وہ اس ناپائدار اور غلیظ دنیا سے علیحدہ ہو کر اپنی انفرادی اصلاح میں مشغول رہے۔ لیکن کیا ایسے نظام اخلاق کی کوئی پائدار افادیت ہو سکتی ہے؟ آپ خوشی سے کہتے رہئے کہ کسی جاندار کو ہلاک کرنا ظلم ہے آپ حکم دے دیں کہ ظلم کے جواب میں بھی

احسان کرنا چاہیے، اگر کوئی سختی کرے تو اس سے نرمی برتی جائے۔ یہ اصول تو اپنی جگہ اچھے ہونگے لیکن کیا ان پر عمل کرنے سے کوئی فرد معاشرے سے ظلم و فساد دور کر سکتا ہے؟ دنیا کی تاریخ اس بات کی شاہد ہے کہ جب تک کوئی ریاست ان اصولوں پر قائم نہ ہو تب تک دنیا سے فتنہ و فساد ختم نہیں ہو سکتے۔ اسی حقیقت کبرے کی طرف مندرجہ ذیل آیت قرآنی میں اشارہ ہے:-

وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ (۱۹۱:۲)

قتل بُرا ہے مگر فتنہ اس سے بھی بُرا ہے۔

یہ فتنہ جس کو دور کرنے کے لئے قتل نفس تک کو بھی روا رکھا گیا ہے وہی خارجی ماحول کا ظلم و فساد ہے جس کے خلاف نہ عیسائیت نے نہ بدھ مت نے اور نہ تصوف نے کبھی آواز اٹھائی۔ بہترین افراد جنہوں نے اپنی تمام زندگی میں نیکی اور بھلائی کی خاطر بدی اور شر کا بے خوف مقابلہ کیا اور ایک لمحہ کے لئے انہوں نے ہتھیار نہ ڈالے وہی اپنے ارد گرد چاروں طرف فتنہ و فساد، ظلم و بے رحمی کا چلن دیکھتے تھے لیکن زبان نہ ہلاتے تھے۔ یہ تعاد آخر کس چیز کا غماز ہے؟ درحقیقت ان کا بنیادی نظریہ حیات و کائنات ہی قبط تھا۔ ان کے خیال میں یہ زندگی بے معنی ہے، یہ کائنات بے حقیقت اور انسان محض سراب اور اس لئے اس قسم کی کوئی کوشش تفریح اوقات۔ اس کے مقابلے میں اسلام نے صاف صاف اعلان کیا کہ یہ سب چیزیں اپنی قدر و قیمت رکھتی ہیں اور ایک انسان کے لئے ضروری ہے کہ جہاں وہ انفرادی اصلاح کی کوشش کرے وہیں خارجی ماحول کی اصلاح بھی اس کا اتنا ہی ضروری فرض ہے آخری اور حقیقی فلاح ان دونوں کوششوں کے جمع کرنے پر منحصر ہے۔

## حیاتِ محمد

## ملفوظاتِ رومی

مصنف حسین ہیکل پاشا  
مترجمہ ابو یحییٰ امام خاں صاحب  
قیمت اٹھارہ روپے ۱۲

(مصنف مولانا جلال الدین رومی)  
مترجمہ عبدالرشید صاحب تبسم  
قیمت چھ روپے

ملنے کا پتہ

ادارہ ثقافت اسلامیہ - ۲ کلب روڈ - لاہور

جناب محمد مظہر الدین صدیقی

## اسلام اور اجتماعی ملکیت

اجتماعی ملکیت کے بارے میں اسلام کے نقطہ نظر کے متعلق بیحد غلط فہمیاں پیدا ہو گئی ہیں مسلمانوں کا جو طبقہ اشتراکیت سے متاثر ہے وہ کسی نہ کسی طرح یہ ثابت کرنا چاہتا ہے کہ اسلام روسی اشتراکیت کی طرح انفرادی ملکیت کو قطعاً ناجائز قرار دیتا ہے اور اگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفائے راشدین کو وہ فنی، معاشی اور انتظامی وسائل میسر ہوتے جو اس زمانہ کی حکومتوں کو حاصل ہیں تو وہ انفرادی ملکیت کو بالکل ختم کر دیتے سے دریغ نہ کرتے۔ یہ ان لوگوں کا قیاس محض ہے جس کے لئے وہ کوئی سند یا دلیل نہیں پیش کر سکتے ہیں۔ دوسری طرف ایک انتہا پسند گروہ اتنی شد و مد سے انفرادی ملکیت کی حمایت کر رہا ہے کہ لوگ یہ سمجھنے لگے ہیں کہ انفرادی ملکیت بھی روزہ نماز اور حج و زکوٰۃ کی طرح ارکان اسلام میں داخل ہے اور اگر ملکیت کے ذاتی اور عائلی حق کو کوئی صدمہ پہنچے گا تو خدا نخواستہ اسلام بھی اس کے ساتھ ڈوب جائے گا۔ یہ دونوں گروہ افراط و تفریط میں مبتلا ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ اسلام کے زمانہ میں انفرادی اور اجتماعی ملکیت کے مسائل اس صورت میں نہیں پیش آئے تھے جس میں یہ مسائل آج کل ظاہر ہو رہے ہیں۔ اس لئے اسلام نے نفع یا اثباتاً ان کے متعلق کوئی صاف اور صریح حکم نہیں دیا ہے اور ملت کو آزادی دیدی ہے کہ وہ اسلام کے عمومی مزاج کا لحاظ کر کے حالات اور وقت کے مطابق جیسا چاہے عمل کرے۔ البتہ اسلام کے مطالعہ سے یہ بات بخوبی ظاہر ہو جاتی ہے کہ وہ انسان کی انفرادی اور شخصی آزادی قائم رکھنا چاہتا ہے اور ان میں فکر و عمل کی حریت پیدا کرنا چاہتا ہے۔ اس لئے وہ غیر ضروری جکڑ بندیوں کو خواہ کسی دائرہ میں ہوں ناپسند کرتا ہے۔ اور انسانوں پر صرف اتنے ہی قیود عائد کرتا ہے جو تمدنی اور معاشی زندگی کے لئے بالکل ناگزیر ہوں۔ چنانچہ خود قرآن میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کی غرض یہ بیان کی گئی ہے کہ آپ انسانوں کو ان بیجا پابندیوں اور غیر ضروری قواعد اور قوانین کی بندشوں سے آزاد کرانے تشریف لائے ہیں جو انہوں نے مصنوعی طور سے اپنے اوپر لگا رکھے ہیں۔ ایسا دین کسی ایسے نظام معاشی کو روا نہیں رکھ سکتا ہے جس میں تمام انسانوں کو اسٹیٹ کا غلام بنادیا جائے اور ان کے وسائل رزق ان کے ہاتھوں سے لے کر ایک اجتماعی ادارہ کے تفویض کر دئے جائیں۔ یہ صحیح ہے کہ انسان اپنی انفرادی آزادی اور حقوق ملکیت کا غلط استعمال بھی کر سکتا ہے اور انفرادی ملکیت کے قیام میں اس خطرہ کی بڑی گنجائش ہے لیکن انسان کو حیوانیت کے مرتبہ سے بلند کر کے اور اپنے آزاد اختیار کے مطابق عمل کرنے کی آزادی

دے کر خود خالق کائنات نے یہ خطرہ مول لیا ہے ورنہ اگر وہ چاہتا تو انسان کو بھی دوسرے موجودات کی طرح مجبور و مضطرب بنا دیتا۔ اس کے علاوہ دنیا میں انفرادی آزادی کا قیام ارتقاء شخصیت کے لئے بے حد ضروری ہے۔ اور چونکہ کمیونسٹ نظام میں انسان کے انفرادی حقوق کو جو ذاتی ملکیت کی بنیاد ہی پر قائم رہ سکتے ہیں بالکل سلب کر لیا گیا ہے اس لئے ایسے معاشرہ میں ارتقاء شخصی کے امکانات بہت محدود ہیں۔ اسلام اس کے برخلاف انفرادی آزادی اور ارتقاء شخصیت کے زیادہ سے زیادہ مواقع بہم پہنچانا چاہتا ہے اور انفرادی حقوق پر اسی صورت میں ہاتھ ڈالتا ہے جب ان کے غلط استعمال سے دوسرے افراد انسانی کی مساوی آزادی متاثر ہو یا ان کی شخصیت کے ارتقاء میں موانع پیدا ہوں۔ ان تمام اسباب کی بنا پر اسلام نے ذاتی ملکیت کے بنیادی حق کو تسلیم کیا ہے اور اس حق کو وہ زیادہ سے زیادہ وسیع دائرہ میں محفوظ رکھنا چاہتا ہے۔ اس کے باوجود اس نے ذاتی ملکیت کے حق کو لامحدود نہیں قرار دیا ہے اور معاشرہ کے حقوق کی مخالفت کے لئے ذاتی ملکیت پر بعض پابندیاں بھی لگائی ہیں۔ ان پابندیوں اور تحدیدات کا دائرہ کتنا وسیع ہو سکتا ہے جو اسلام نے انفرادی حق ملکیت پر عائد کی ہیں اس کا وار و مدار انسان کے اپنے رویہ اور طرز عمل پر ہے جس سوسائٹی میں لوگوں کی اکثریت ذاتی ملکیت کے حق کو غلط طور پر استعمال کرتی ہے اور اس غلط استعمال کی وجہ سے دوسرے افراد کے یکساں حقوق کو صدمہ پہنچتا ہے یا ان پر ظلم ہونے لگتا ہے وہاں لازماً انفرادی ملکیت کا دائرہ محدود کرنا ہوگا۔ البتہ جہاں انسان اخلاقی احساس سے متاثر ہو کر نہ ہوا ہو کہ وہ انفرادی ملکیت کے حق سے ناجائز فائدہ اٹھائے لگے وہاں انفرادی ملکیت کا دائرہ نسبتاً وسیع ہوگا۔ اس طرح اسلام میں انفرادی ملکیت کی آزادی اور تحدید کا دار و مدار وقت کے حالات و مقتضیات اور انسان کے اخلاقی احساسات کی نشوونما پر ہے۔ وہ نہ کیوسٹوں کی طرح اجتماعی ملکیت کے اصول کو اپری۔ ناقابل تغیر امٹ اور جزو دین سمجھتا ہے نہ بعض اسلامی جماعتوں کی طرح انفرادی ملکیت کو دین کا بنیادی رکن خیال کرتا ہے جس کا توڑنا عمارت دین کو ڈھادینے کے برابر ہو۔ اسلام ایک طرح کا درمیانی راستہ تجویز کرتا ہے جس میں حالات و مصالح کے اقتضا کے لحاظ سے انفرادی ملکیت کے دائرہ کو وسیع یا تنگ کیا جاسکے۔ اس کے نقطہ نظر سے نہ تو افراد کی ذاتی ملکیت کا حق لامحدود ہے اور نہ اسٹیٹ کا حق تحدید ملکیت لامحدود ہے۔

اس بنیادی نکتہ کو ذہن نشین کر لینے کے بعد اب ہمیں یہ دیکھنا چاہئے کہ اسلام نے اجتماعی ملکیت کو کن حدود میں جائز رکھا ہے۔ اس سلسلہ میں ایک مشہور حدیث تو وہ ہے جس میں بتایا گیا ہے کہ آگ۔ چارہ اور پانی میں سب لوگ برابر کے شریک ہیں۔ النامس شہو کا فی الماء والکلاء والناس۔ لیکن ان تینوں کے علاوہ بعض اور چیزیں بھی ہیں جن کو انفرادی ملکیت قرار دینے سے نقصان عام کا اندیشہ ہے۔ ان اشیاء کے بارے میں فقہاء نے



لکھا ہے :

ملک احد بالاحتجاج ملک مند  
فضاق علی الناس فان اخذ العوض  
عنه اغلاہ فخرج عن المواضع الذی  
وضعہ اللہ، من تعیم ذوی العوائج  
من غیر کلفۃ۔ (ہفتی)

اگر احاطہ بندی کر کے کوئی اس کا مالک ہو جائے تو لوگوں کو  
اس سے روکے گا اور عوام ضیق اور تنگی میں مبتلا ہو جائیں گے  
جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ حق تحائف جس غرض کے لئے اس  
چیز کو جو مقام عطا فرمایا ہے وہ چیز اس سے ہٹ جائے گی اور  
عام لوگوں کی ضروریات بغیر تکلیف کے پوری نہوں گی۔

علامہ ابن قدامہ نے اس سلسلہ میں حسب ذیل چیزوں کا ذکر کیا ہے جنہیں اجتماعی ملکیت قرار  
دیا جاسکتا ہے :

المعادن الظاہرۃ وہی التی یوصل ما  
فیہا من غیر مؤنہ ینتابہا الناس و  
ینتفعون بہا کالمملح والماء والکبیریت  
والقیم والمومیاء والنفت والکحل والیاقوت  
ومقاطع الطین واشباہ ذلک۔

ظاہری معادن، ان کو کہتے ہیں جن تک بغیر کسی محنت اور  
مشقت کے رسائی حاصل ہو سکے۔ لوگوں کی آمد و رفت  
کا سلسلہ ان پر جاری ہو اور لوگ ان سے نفع اٹھاتے  
ہوں مثلاً نمک گندھک ڈانبر مومیائی مٹی کا تیل یا  
سرمہ اور یاقوت۔

علامہ لکھتے ہیں کہ اسلامی نقطہ نظر سے ان چیزوں کو اجتماعی ملکیت قرار دیا جاسکتا ہے :  
لا تملک بالاحیاء ولا یحوزا قطاعہا  
من الناس ولا احتجارہا دون  
المسلمین لان فیہ ضربہ یا المسلمین  
وتضیقاً علیہم۔

نہ آباد کرنے اور نہ حکومت سے جاگیر ملنے کی وجہ سے ان چیزوں  
کا کوئی مالک ہو سکتا ہے اور نہ جائز ہے کہ عام مسلمانوں پر  
اس سے استفادہ کی راہ بند کر دی جائے۔ کیونکہ اس سے  
مسلمانوں کو نقصان پہونچے گا اور ان پر تنگی ہوگی۔

ظاہری معادن کے علاوہ بعض فقہانے اجتماعی ملکیت کے سلسلہ میں یہ بھی لکھا ہے کہ :

لیس للامام ان یقطع مملأغنی المسلمین  
عنه یعنی اذا كانت اجتمہ او غیضتہ او  
بحویشہ یون منه او محلته لاهل بلدہ  
فلیس للامام ان یقطع ذلک۔

ایسی چیزیں جن سے عموماً مسلمان بے نیاز نہیں ہو سکتے ہیں یعنی  
ان کی عام ضرورت ہو تو حکومت کو یہ حق نہیں ہے کہ کسی خاص  
آدمی کو انہیں بطور جاگیر دیدے۔ مثلاً آبی نیستان ہو یا جنگل ہو  
یا دریا ہو جس سے پانی پیتے ہیں یا نمک بنانے کی جگہ ہو جائز نہ ہوگا  
کہ امام کسی کو یہ چیزیں جاگیر میں دیدے۔

اسی طرح شاہ ولی اللہ صاحب نے ظاہری معادن کو جو سطح زمین کے قریب ہوں اجتماعی ملکیت قرار

دینے کا فتوے دیا ہے۔ چنانچہ شاہ صاحب فرماتے ہیں :

لا شک ان المعدن الظاهر الذی کوئی شک نہیں کہ ظاہری معادن جس کے لئے کثیر سرمایہ کی  
لا یحتاج الی کثیر عمل اقطاعه لواحد ضرورت نہیں ہے انہیں ایک مملکت میں دیدینا عام  
من المسلمین اضواء وتضیقا علیہم۔ مسلمانوں کے لئے تنگی کا باعث ہوگا۔

ان تمام اقتباسات سے ظاہر ہوتا ہے کہ مسلمانوں کے اہل الرائے طبقہ کا یہ متفقہ فیصلہ ہے کہ انفرادی ملکیت  
ایسی اشیاء پر تسلیم نہیں کی جاسکتی ہے جو عام ضروریات سے متعلق ہوں اور جنہیں افراد کی ملکیت میں دیدینے  
سے آبادی کے ایک کثیر حصہ کو تکلیف پہنچنے کا اندیشہ ہو۔ یہ اصول معدنی اشیاء سے بطور خاص متعلق ہے۔  
البتہ یہ یاد رکھنا چاہئے کہ اسلامی عہد میں معدنی اشیاء کی اہمیت اجتماعی نقطہ نظر سے اتنی زیادہ نہیں تھی جتنی  
آج کل ہے اور اس زمانہ میں بہت سی چیزیں مثلاً پٹرول وغیرہ سے عوام کی ضروریات متعلق نہیں ہوتی  
تھیں۔ اس لئے موجودہ زمانہ میں اجتماعی ملکیت کا دائرہ اس سے زیادہ وسیع ہوگا جتنا فقہاء اور علماء کی آرا  
کے لحاظ سے ہونا چاہئے تھا۔

جہاں تک معادن کا تعلق ہے ہمیں اس بارے میں ایک حدیث بھی ملتی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے  
کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ خطرہ محسوس ہوا کہ اگر معدنیات پر ذاتی ملکیت کا اصول قائم ہو گیا، تو  
اس سے عام مسلمانوں کو نقصان پہنچے گا۔ چنانچہ مجمع الزوائد جلد ۱۴ میں حسب ذیل روایت ملتی ہے :

عن رجل من بنی سلیم عن حدیث  
ان اتی النبی صلی اللہ علیہ وسلم بفضة  
فقال ہذا من معدن لنا فقال النبی  
صلی اللہ علیہ وسلم سیکون معدن  
یحضرہا شملہ الناس۔  
بنی سلیم کا ایک شخص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے  
پاس آیا اور اس نے چاندی کا ایک ٹکڑا پیش کر کے کہا کہ یہ  
ہماری کان کا ہے۔ آپ نے فرمایا کہ ایک وقت آئے گا  
جب معدن پر شدید لوگ قابض ہو جائیں  
گے۔

اس سلسلہ میں یہ امر بھی قابل غور ہے کہ اسلامی عہد میں معادن پر انفرادی ملکیت قائم ہو جانے  
سے اتنے شدید نقصانات کا اندیشہ نہیں تھا جتنا آج کل ہے۔ کیونکہ اس زمانہ میں کانوں کی صرف اس  
پیداوار سے استفادہ کیا جاسکتا تھا جو سطح سے قریب ہوتی تھی۔ اس وقت ایسے ترقی یافتہ آلات و  
مشینیں موجود نہیں تھیں جن سے معادن کی گہرائیوں تک پہنچ کر ان کی دولت باہر نکالی جاسکتی۔  
آج کل کے ترقی یافتہ صنعتی دور میں یہ عمل آسان ہے اس لئے یہ بات بالکل یقینی ہے کہ اگر سونے  
چاندی یا لوہے اور فولاد وغیرہ کی کانوں کو افراد کی ملکیت میں دے دیا جائے تو وہ اس سے نہ صرف

بے اندازہ دولت پیدا کر لیں گے بلکہ حکومت کو تسلیک زرا اور دفاعی کاموں میں اس اجارہ داری کے باعث بے انتہاد شوریوں کا سامنا کرنا پڑے گا۔ آج کل کی حکومتوں کو جس پیمانہ پر دفاعی تیاریاں کرنی پڑتی ہیں ان کے لحاظ سے یہ ضروری ہے کہ وہ تمام معدنیات اسٹیٹ کی ملکیت میں آجائیں جو براہ راست دفاعی سرگرمیوں سے متعلق ہیں۔ ایسی اشیاء کو انفرادی ملکیت میں چھوڑ دینے سے جنگ کی صورت میں بڑے زبردست نقصانات اور خطرات کا اندیشہ ہے۔ غرض کہ جملہ امور کو ملحوظ رکھتے ہوئے یہ دعویٰ کیا جا سکتا ہے کہ ملک کی تمام معدنی دولت اسلامی اصولوں کی رُو سے اجتماعی ملکیت کے دائرہ میں آتی ہے۔ اور یہ کہنا صحیحاً غلط ہے کہ اسلام میں اجتماعی ملکیت کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ جو لوگ اسلامی نقطہ نظر سے اجتماعی ملکیت کو بالکل ناجائز قرار دیتے ہیں انہیں اپنے مقدمات کی بنا پر یہ بھی تسلیم کرنا پڑے گا کہ ریل۔ ڈاک اور تار وغیرہ کے انتظامات بھی اسٹیٹ کے قبضہ میں نہیں ہونا چاہئیں۔ کیونکہ یہ تمام چیزیں اجتماعی ملکیت کی تعریف میں آتی ہیں اور ان کا انتظام دوسرے طریقوں سے کیا جا سکتا ہے۔ مثلاً بعض ملکوں میں کچھ زمانہ پہلے ڈاک۔ تار اور بجلی کی بہم رسانی کا انتظام بھی خانگی کمپنیوں کے ہاتھ میں تھا۔ اگر اجتماعی ملکیت اصول اسلام کی رُو سے بالکل ناجائز ہے تو ان امور کے انتظام کو پھر سے افراد کے سپرد کر دینا پڑیگا۔

اجتماعی ملکیت کے مخالفین کی ایک آخری دلیل یہ ہے کہ اسلامی نظام کے تحت خدا پرستی کی تعلیم اور اخلاقی اقدار کی اشاعت سے انسانوں کی تمدنی اور معاشرتی روش میں اتنا زبردست انقلاب پیدا کیا جا سکتا ہے کہ اس کے بعد پھر انفرادی ملکیت کے ناجائز اور غلط استعمال کا خطرہ ناپید ہو جائے گا۔ اور لوگ اپنے حقوق ملکیت کو اس طرح کام میں لائیں گے جس سے سوسائٹی کو نقصان کی جگہ نفع پہنچے گا۔ ہم یہ مانتے ہیں کہ اگر خدا کی حاکمیت اور آخرت کی زندگی کا عقیدہ انسانی اعمال کا محرک بن جائے تو اس سے ان کی سیرت میں ایک بڑا انقلاب پیدا ہو جائے گا۔ لیکن انسانی اخلاق کی یہ ترقی اور فضیلت جس طرح انفرادی ملکیت کے اصول کو کامیاب بنا سکتی ہے اسی طرح اجتماعی ملکیت کے نظام کو بھی درست حالت میں رکھ سکتی ہے جس نظام کے کارکن اللہ تعالیٰ کی فرمانبرداری اور آخرت کی جزا و سزا پر ایمان رکھتے ہوں وہ یقیناً ان خرابیوں اور ناانصافیوں سے پاک ہو گا جن سے آج اہل دنیا تنگ نظر آتے ہیں۔ لیکن سیرت کی یہ پاکیزگی اور خدا ترسی کی یہ روح دونوں نظامات میں پیدا ہو سکتی ہے۔ یہ سمجھنے کی کوئی وجہ نہیں ہے کہ انفرادی ملکیت کے تحت تو خدا پرستی کی تعلیم و تربیت مطلوبہ نتائج پیدا کریگی۔ لیکن اجتماعی ملکیت کے نظام میں یہی تعلیم و تربیت اُلٹے اثرات کا موجب بن جائے گی۔ اس لئے انفرادی ملکیت اور اجتماعی ملکیت کے اصولوں کا مقابلہ کرتے ہوئے ہمیں اخلاقی اقدار اور مذہبی تعلیم و تربیت کے اثرات سے قطع نظر کرنا پڑیگا۔

کیونکہ یہ تعلیم و تربیت دونوں نظامات میں یکساں نتائج پیدا کر سکتی ہے۔ اس کے علاوہ جس طرح ہم کیونزم کے اس دعوے کی تردید کرتے ہیں کہ محض اجتماعی ملکیت کے قیام سے انسانی اخلاق و سیرت کے سانچے بدل جائیں گے یا خانگی ملکیت کی منسوخی کے ساتھ ہی تمام آدمی فرشتہ بن جائیں گے اور خود غرضی، نفع پرستی اور دیگر ذائل اخلاق کا وجود دنیا سے مٹ جائے گا اسی طرح ہم یہ کہنے پر بھی مجبور ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی حاکمیت اور آخرت کا عقیدہ تمام انسانوں پر یکساں شدت کے ساتھ کار فرما نہیں ہو سکتا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ انسانوں کی ایک کثیر تعداد کو اس عقیدہ سے ٹیک سیرت بنایا جاسکتا ہے لیکن یہ بھی یاد رکھنا چاہئے کہ معاشرہ کا ہر فرد ایمان و یقین کے اس درجہ تک نہیں پہنچ سکتا ہے جہاں اس کے اندر سے خود غرضی اور نفس پرستی کے جذبات یکسر مفقود ہو جائیں۔ اس لئے یہ توقع کرنا صحیح نہیں ہے کہ اسلامی تعلیم و تربیت کا وسیع پیمانہ پر انتظام کر لینے کے بعد سوسائٹی کا کوئی شخص انفرادی ملکیت کے حق کا ناجائز استعمال نہیں کرے گا البتہ یہ صحیح ہے کہ جو معاشرہ اسلامی عقیدہ توحید و آخرت کی روح سے معمور ہو گا وہ کیونسٹ نظام کے مقابلہ میں یقیناً زیادہ خیر اور انصاف پیدا کرے گا۔

## اسلام اور مسئلہ زمین

مصنفہ پروفیسر محمود احمد  
قیمت تین روپے ۸

## اسلام کا معاشی نظریہ

مصنفہ محمد منظر الدین صدیقی  
قیمت ایک روپیہ ۸

## تہذیب و تمدن اسلامی

مصنفہ رشید اختر ندوی  
حصہ اول پانچ روپے۔ دوم چھ روپے آٹھ آنے۔ سوم چھ روپے ۸

## مسئلہ اجتہاد

مصنفہ محمد حنیف ندوی  
قیمت دو روپے ۸

ملنے کا پتہ

ادارہ ثقافت اسلامیہ - ۲ کلب روڈ - لاہور

سید جعفر شاہ پملواری

## اسلامی قانون وراثت

عالمی کمیشن کی رپورٹ میں تیم پوئے کو حصہ دلوانے کی سفارش کی گئی تھی۔ سوانح میں اس سوال کے متضاد جواب آئے تھے اور دونوں طرف دلائل دئے گئے تھے۔ ہم نے صرف اسی ایک جُزئی مسئلے پر غور کرنے کی بجائے پورے قانون وراثت پر غور کیا تو علمائے فرائض کی بیان کردہ تصریحات و تعبیرات میں کئی جگہ شکوک پیدا ہوئے۔ اس لئے مناسب معلوم ہوا کہ اس پورے مسئلہ وراثت پر اپنا فہم پیش کر دیا جائے۔ جو لوگ سنجیدگی سے ہماری غلطیوں سے آگاہ کریں گے ہم ان کے شکر گزار ہوں گے۔

- ۱۔ یومیکم اللہ فی اولادکم للذکر مثل حظ الانثیین۔
- اللہ تعالیٰ تمہاری اولاد کے متعلق یہ وصیت فرماتا ہے کہ مرد کے لئے دو عورتوں کے حصے کے برابر ہے۔
- ۲۔ فان کن نساء فوق اثنتین فلهن ثلث ما ترک ۛ
- لیکن اگر (ورثہ) عورتیں (بیٹیاں) ہی ہوں تو ان کے لئے ترکے کی دو تہائی ہے (یعنی ۲/۳)
- ۳۔ وان كانت واحدة فلهما النصف۔
- اور اگر ایک ہی (بیٹی) ہو تو اس کے لئے نصف (یعنی ۱/۲) ہے۔
- ۴۔ ولا یوہ لکل واحد منها السدس مما ترک ان کان لہ ولد۔
- اور میت کے والدین میں سے ہر ایک کے لئے چھٹا (۱/۶) ترکہ ہے بشرطیکہ میت کے کوئی اولاد بھی ہو۔
- ۵۔ فان لم یکن لہ ولد وورثہ ابواہ فلا صہ الثلث ۛ
- لیکن اگر میت کے کوئی اولاد نہ ہو اور وارث صرف والدین ہوں تو ماں کے لئے تیسرا (۱/۳) ہے۔
- ۶۔ فان کان لہ اخوة فلا صہ السدس من بعد وصیة یوصی بہا او دین ابائکم و ابنائکم لا تدون ایتھم اقرب لکم نفعا فریضة من اللہ ان اللہ کان علیما حکیما ۛ
- لیکن اگر والدین کے ساتھ کوئی بہن بھائی بھی ہو تو ماں کے لئے چھٹا (۱/۶) ہے وصیت یا قرض ادا کرنے کے بعد
- ۷۔ ولکم نصف ما ترک ازواجکم ان لم یکن لھن ولد ۛ
- اور تمہاری بیویاں جو کچھ چھوڑیں تمہارے لئے اس کا آدھا (۱/۲) ہے بشرطیکہ ان کے کوئی اولاد نہ ہو۔

- ۸۔ خان کان لهن ولد فلکم الربع مما ترکن من بعد وصیة یوصین بها اودین۔  
لیکن اگر ان بیویوں کے کوئی اولاد بھی ہو تو تمہارے لئے ان کے ترکے کی چوتھائی (۱/۴) ہے۔
- ۹۔ ولهن الربع مما ترکتم ان لم یکن لکم ولد۔  
اور بیویوں کے لئے تمہارے ترکے کی چوتھائی (۱/۴) ہے بشرطیکہ تمہاری کوئی اولاد نہ ہو۔
- ۱۰۔ خان کان لکم ولد فلهن الثمن مما ترکتم من بعد وصیة تو صون بها اودین۔  
لیکن اگر تمہاری کوئی اولاد بھی ہو تو ان (بیویوں) کے لئے تمہارے ترکے میں آٹھواں (۱/۸) ہے۔
- ۱۱۔ وان کان (رجل یورث کلمة او امرأة ولة اخ او اخت فلکل واحد منها السدس۔  
اور اگر مورث میت خواہ وہ مرد ہو یا عورت کلام (لا ولد) ہو اور اس کے وارث) ایک بھائی یا ایک بہن ہو تو ان میں سے ہر ایک کے لئے چھٹا (۱/۶) ہے (بشرطیکہ والدین یا صرف باپ موجود ہوں)۔
- ۱۲۔ فان کانوا کثر من ذلک فھم شواک فی الثلث من بعد وصیة یوصی بها اودین غیر مضار وصیة من اللہ واللہ علیم حلیم۔  
لیکن اگر (بھائی یا بہن) اس سے زیادہ ہوں تو وہ سب تہائی (۱/۳) میں شریک ہوں گے۔۔۔۔۔
- ۱۳۔ یستفتونک طقل اللہ یفتیکم فی الکلمة ان امرؤ ھلک لیس لہ ولد ولہ اخت فلما نصف ما ترک۔  
اگر کوئی شخص مرجائے اور اس کی کوئی اولاد نہ ہو۔ اور صرف ایک بہن ہو تو اس کے لئے ترکے کا نصف (۱/۲) ہے (بشرطیکہ ماں باپ نہ ہوں)۔
- ۱۴۔ وھو یرثھا ان لم یکن لھا ولد۔  
اور بھائی اپنی بہن کا کل وارث ہوگا اگر اس بہن کے کوئی اولاد نہ ہو (بشرطیکہ ماں یا باپ بھی نہ ہو)۔
- ۱۵۔ فانت اثنتین فھما الثلثن مما ترک۔  
لیکن اگر (میت کی بہنیں) دو ہوں تو ان کے لئے ترکے میں دو تہائی (۲/۳) ہے۔
- ۱۶۔ وان کانوا اخوة رجالا ونساء قللن کما مثل حظ الاثنتین ینسب اللہ لکم ان تفضلوا واللہ بکل شیء علیم۔  
اور اگر وارث بھائی بہن (دونوں) ہوں تو مرد کے لئے دو عورتوں کے حصے کے برابر ہے۔
- یہ کل تین آیات ہیں جن کے کوزے میں اصول وراثت کا پورا سمندر سمو دیا ہے۔ آئیں تو تین ہیں لیکن احکام کے لحاظ سے اس کے سولہ ٹکڑے جن پر ہم نے نمبر درج کر دیئے ہیں بحوالہ دیتے وقت جب ہم آیہ نمبر فلاں کہیں تو اس سے ان ہی ٹکڑوں کے نمبر سمجھے۔ ہم نے سہولت کے لئے ایسا کیا ہے۔ ورنہ دراصل آیت وہی ہے جو قرآنی آیت ہے۔

کچھ ضروری باتیں - قرآنی قانونِ وراثت کو سمجھنے کے لئے چند باتیں پیش نظر رکھئے :-

(الف) قرآن نے جن لوگوں کے حصے مقرر فرمادیئے ہیں۔ ان کو ذمی القروض یا اصحاب فرائض کہتے ہیں اور اصحاب قرض سے بچا ہوا جن لوگوں کو ملتا ہے ان کو عصبہ کہتے ہیں۔

(ب) عصبہ کی حیثیت میزبان جیسی ہوتی ہے اور اصحاب قرض مہمان ہوتے ہیں۔ اگر مہمان کوئی نہ ہو تو میزبان سارا کھائے گا اور اگر مہمان ہوں کو پہلے ان کو کھلائے گا۔ جو بچے گا خود کھائے گا اور اگر کچھ نہ بچے تو بھی شکر ادا کرے گا۔ قرض ترکہ میت کا اصلی مالک میزبان ہی ہے۔ اور اسی میں سے اللہ تعالیٰ نے مہمانوں (اصحاب فرائض) کے حصے معین فرمادیئے ہیں۔ یہ حصے مختلف حالتوں میں مختلف ہوتے ہیں۔

(ج) قرآن نے بعض حق داروں کا ذکر تو کیا ہے۔ لیکن اسی جگہ ان کے حصے نہیں بیان کئے جس کی تین وجہیں ہیں ۱۔ یا تو اشارۃ النص سے ان کا حصہ صاف نکل آتا ہے۔ مثلاً بیٹے کا (جب کہ اور کوئی دوسرا وارث نہ ہو) کوئی حصہ نہیں بتانا مگر آیہ عطا اور آیہ عطا کو ملا لیجئے تو اس کا حصہ صاف نکل آتا ہے۔ یعنی ایک بیٹی کا حصہ نصف (دہ) ہے اور مرد کا حصہ عورت کا دو گنا ہوتا ہے۔ لہذا بیٹے کا حصہ کل ترکہ ہوا۔

۲۔ یا ان حق داروں کا حصہ اوپر بیان ہو چکا ہوتا ہے۔ مثلاً آیہ عطا والدین کا حصہ بتایا گیا ہے لیکن اولاد کا ذکر ہونے کے باوجود اولاد کا حصہ اس لئے نہیں بتایا گیا ہے۔ کہ اوپر کی تینوں آیات میں اولاد کے حصوں کا ذکر ہو چکا ہے۔

۳۔ یا ان کے حصوں کا ذکر آگے آنے والا ہوتا ہے۔ مثلاً عطا میں اخوۃ (بھائی بہن) کا ذکر ہے لیکن ان کا حصہ اس لئے نہیں بتایا گیا کہ آگے آیات ۱۱ سے ۱۶ تک ان ہی کے حصوں کا ذکر ہے۔

(د) نسبی و رشاء میں اصلی عصبات مرد ہوتے ہیں اور اصحاب فرائض عورتیں۔ لیکن بعض اوقات بعض اصحاب قرض بھی عصبہ کی حیثیت اختیار کر لیتے ہیں۔ مثلاً بیٹیاں اور بہنیں ہوں تو بہنیں عصبہ بن کر باقی حصہ لے لیتی ہیں۔

(ه) عصبہ دو طرح کے ہوتے ہیں کئی اور جزئی۔ ہم جہاں کئی کہیں وہاں اس سے وہ عصبہ مراد ہوں گے جو اپنا حصہ نہیں پالتے بلکہ دوسروں کی طرح حصے دار ہوتے ہیں۔ مثلاً دو بیٹیوں کا حصہ دو تہائی (۲/۳) ہوتا ہے (اصحاب قرض ہونے کی حیثیت سے) لیکن اگر ساتھ ایک بیٹا بھی ہو تو (ہر بیٹی عصبہ ہو جائے گی، اور) ترکہ چار حصوں میں تقسیم ہوگا۔ اور ہر بیٹی کو کل ترکہ کا چوتھائی (۱/۴) ملے گا۔ یوں سمجھئے کہ اگر بارہ سو روپے ہوں، اور بیٹیاں صرف دو ہوں تو ہر ایک کو چار چار سو روپے ملیں گے۔ لیکن اگر ایک بیٹا بھی ساتھ ہو تو یہ روپے چار حصوں میں تقسیم ہوں گے اور ہر بیٹی کو دو ہشتاد عصبہ کل ہونے کے تین تین سو ملیں گے۔ اس صورت میں بیٹی عصبہ تو ہے۔ لیکن بچا ہوا مال نہیں لیتی۔ بلکہ کل مال میں شریک ہوتی ہے۔ لہذا عصبہ کئی ہوئی۔ جہاں ہم عصبہ جزئی بولیں وہاں اس سے وہ مراد ہوگا جو تقسیم میں شریک نہیں ہوتا بلکہ دوسرے حق داروں کو دے کر جو کچھ بچتا ہے وہی لیتا ہے۔ مثلاً دو لڑکیاں (یا دو پوتیاں) ہوں اور ایک دیا یا زبوا

بہن ہو تو لڑکیوں کو صاحب فرض ہونے کی حیثیت سے دو تہائی (۲/۳) ملے گی اور بہن (یا بہنیں) بحیثیت عصبہ کے باقی ایک تہائی (۱/۳) لیں گی۔ اسی طرح ایک لڑکی اور ایک بھائی بہن ہوں تو لڑکی کو نصف (۱/۲) اور بھائی کو ثلث (۱/۳) اور بہن کو سدس (۱/۶) ملے گا۔

(و) بعض لوگوں کی دونوں حیثیتیں بھی ہوتی ہیں۔ یعنی ایک بہت سے وہ صاحب فرض ہوتے ہیں اور دوسری حیثیت سے عصبہ ہوتے ہیں اور اپنی ان دونوں حیثیتوں سے حصہ لیتے ہیں۔ مثلاً درثہ میں باپ اور ایک بیٹی ہے تو بیٹی کو اودھا (۱/۲) ملے گا۔ اور باقی نصف میں چھٹا (۱/۶) تو باپ صاحب فرض ہونے کی حیثیت سے لے گا اور باقی (یعنی ۱/۳) عصبہ ہونے کی بہت سے لے گا۔

(مز) نسبی و رثاء میں سب سے زیادہ قہدار اولاد پھر والدین پھر اطراف (بھائی بہن) ہیں اور سببی میں زوجین۔ (ح) قریب وارث کی موجودگی بعید وارث پر اور بعید کی موجودگی قریب پر اثر انداز ہوتی ہے۔ خواہ محرم کر کے ہو، یا منقوص کر کے۔ ہم محرم کا لفظ اس کے لئے بولیں گے جسے کچھ بھی نہ ملے اور منقوص سے مراد وہ ہوگا جو محروم تو نہ ہو مگر اس کے حصے میں کمی آجائے۔

(ط) اگر اولاد اور والدین نہ ہوں تو اطراف کی حیثیت بالکل اولاد جیسی ہوگی۔ فرض کیجئے ایک مرنے والے کے ایک بیٹا اور ایک بیٹی ہے تو مطابق آیہ ۱۱۲ دو تہائی (۲/۳) بیٹے کو اور ایک تہائی بیٹی کو ملے گی۔ اور اگر وارث صرف ایک بھائی اور ایک بہن ہو تو مطابق آیہ ۱۱۱، ان کا بھی یہی حصہ ہوگا۔

(ی) یہیں سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اولاد کی موجودگی میں جو پوزیشن والدین کی ہوتی ہے۔ وہی پوزیشن والدین کی موجودگی میں بھائی بہن کی ہوگی اسے ذہن میں رکھئے۔

(ک) للذکر مثل حظ الانثیین کا اصول صرف اولاد میں نہیں بلکہ ہر جگہ مرد و عورت میں کار فرما ہے والدین میں بھی اطراف (بھائی بہن) میں بھی حتیٰ کہ (مطابق آیہ ۱۱۲ تا ۱۱۱) زوجین میں بھی ۱۱۰۔

(ل) آیہ ۱۱۰ میں جو اخوة رجال و نساء فللذکر مثل حظ الانثیین ہے۔ وہاں اخوة سے یہ مقصد نہیں کہ لازماً دو دو بھائی بہن ہوں۔ اگر ایک بھائی اور ایک بہن ہو جب بھی للذکر مثل حظ الانثیین کا حکم اسی طرح باقی رہے گا۔ اخوة جمع کا صیغہ ہے لیکن اس کی جمعیت ایسی ہی ہے جیسے خورمت علیکم امہاتکم و بناتکم و اخواتکم میں سارے صیغے جمع کے ہیں۔ لیکن ایک ام (ماں)، ایک بنت (بیٹی)، اور ایک اخت (بہن) کا بھی وہی حکم ہے جو بہت سی امہات و بنات و اخوات کا ہے۔ حدیث اجعلوا الاخوات مع البنات عصبۃً میں بھی سب

ملہ ایسا کیوں ہے اس کی وجہ آخر میں درج ہے۔ ۱۱۱ یعنی بہنوں کو بیٹوں کے ساتھ عصبہ بنایا کرو۔



نزدیک اخوۃ اور بنات کی جمعیت جنس کے لئے ہے پس آیہ میں جو اخوۃ ہے اس میں بھی کم از کم دو کی قید خلاف محاورۃ عرب ہے۔ اگر کم از کم دو کی قید ضروری ہوتی تو فان کن نساء فوق اثنتین (آیہ ۷) اور فان کاننا اثنتین (آیہ ۸) کی طرح یہاں بھی اثنتین یا فوق اثنتین کی قید ہوتی۔ اسے بھی اچھی طرح ذہن میں رکھئے۔

کچھ پیش کردہ خاکے کے متعلق۔ اب قرآنی تقسیم کا خاکہ ملاحظہ فرمائیے اور آیات کے پیش کردہ نمبروں سے مضمون کو مطابق کرتے جائیے۔ یہ خاکہ حتی الامکان اس طرح بنایا گیا ہے کہ آیات کی قرآنی ترتیب قائم رہے۔ یعنی پہلے آیہ ۷ پھر ۸ پھر ۹ وھلّم جَزَآئِہِی وَرثَہُ یعنی زوجین کا خاکہ الگ بنانے کی وجہ سے آیہ ۷ کا خاکہ کی ترتیب الگ کرنی پڑی ہے۔ اور دوسری جگہ ۱۳ کے بعد عموراً ۱۴ ہے۔ اس کے بعد ۷ آیا ہے۔ اگر آپ اس خاکہ کو شروع سے پڑھیں تو پوری عبارت متعلقہ آیات کا تشریحی ترجمہ معلوم ہوگی۔ خاکے کے چار حصے ہیں۔ پہلا اولاد کا۔ دوسرا والدین کا۔ تیسرا اطراف یعنی بھائی بہن کا اور چوتھا زوجین کا۔

ایک اور ضروری بات بھی قابل ذکر ہے کہ اصلی نسب وارث وہی ہیں جو قرآن میں بالترتیب مذکور ہیں یعنی اولاد والدین اور اطراف۔ ہم نے خاکے بھی انہی کے دیئے ہیں۔ فطری ترتیب بھی یہی ہے۔ ان کے رہتے ہوئے کوئی بے حد شخص وارث نہیں ہو سکتا۔ اب رہے دوسرے ورثہ مثلاً اولاد کی اولاد یعنی پوتے پوتیاں، نواسے، نواسیاں (وَإِنْ سَفَلَ) پادالین کے والدین یعنی دادا، دادی۔ نانا، نانی (وَإِنْ عَلَ) یا آؤ اور پر کے اطراف یعنی دادا، پڑا دادا (وَإِنْ عَلَ) کی اولاد یا اطراف قریب کی اولاد یعنی بھتیجے بھتیجیاں اور بھانجے بھانجیاں (وَإِنْ سَفَلَ) یا اطراف میں حقیقی کے سوا پدری، علاقائی، و مادری۔ (انخانی) اطراف وغیرہم تو ان سمجھوں کا کوئی حصہ قرآن میں معین نہیں۔ ان کے لئے قیاس صحیح مطلوب ہے اور وہ موجود ہے یعنی الاقرب فالاقرب۔ اور ان کی ہمیش بہارہ نمائی روایات اور قیاس صحابہ وائمہ سے ہوتی ہے جن کے اختلافات قرآنی روشنی سے باسانی دور ہو سکتے ہیں۔ الاقرب فالاقرب کا اصول یوں سمجھئے کہ اگر فرزند نہ ہوں تو پوتے اس کی جگہ لیں گے۔ بیٹیاں نہ ہوں تو پوتیاں وہی حصہ لیں گی۔ باپ نہ ہو تو دادا اُس کی جگہ آجائے گا۔ اطراف (دوسرے غفلوں میں والدین کی اولاد) نہ ہوں تو دادا کی اولاد یعنی چچا یا ان کے فرزند ان کی جگہ لے لیں گے۔ یعنی حقیقی، بھائی بہن نہ ہوں تو علاقائی (پدری)۔ وہ بھی نہ ہوں تو انخانی (مادری، بھائی بہن ان کے قائم مقام ہوں گے۔ وقس علی ذلک البواتی۔

ہماری مختلف راہ۔ پیش کردہ خاکوں میں پانچ مقامات ہیں جہاں ہم نے عام علمائے فرائض سے اختلاف کیا ہے :

ایک اخوہ کے معنی۔

دوسرے اخوہ کا حصہ۔

تیسرے آیہ عا کی تفسیر۔

چوتھے کلام کے معنی۔

پانچویں فہم شوکاء فی الثلث (آیہ عا) کی تفسیر۔ ان کی تفصیل خاکہ کے آخر میں آئے گی۔ اب خاکہ ملاحظہ فرمائیں :

### ۱۔ میت کے وارثوں میں اگر صرف اولاد ہے تو

اگر بیٹے بیٹی دونوں ہوں تو مرد کو دو عورتوں کے برابر (آیہ عا)

اور اگر صرف بیٹی ہو تو دو یا زیادہ ہوں تو ان کو ۱/۲ (آیہ عا)

اور صرف ایک ہو تو اسے ۱/۲ (آیہ عا)

اور صرف بیٹیاں ہو تو کل ترکہ (آیہ عا + عا)

### ۲۔ اگر وارث میت کے اصول یعنی باپ یا ماں ہوں تو

اگر میت کی اولاد بھی ہو تو ماں باپ میں ہر ایک کو ۱/۲ (آیہ عا)

اور اگر میت کی کوئی اولاد نہ ہو تو اگر اخوہ یعنی بھائی یا بہن نہ ہو تو ماں کو ۱/۲ (آیہ عا)

اور باپ کو ۱/۲ (آیہ عا + عا)

اور اخوہ بھی ہوں تو ماں کو ۱/۲ (آیہ عا)

اور باپ کو ۱/۲ (آیہ عا + عا)

### ۳۔ اگر وارث میت کے اطراف یعنی بھائی بہن ہوں تو

اگر باپ یا ماں بھی ہو تو اگر بھائی یا بہن صرف ایک ہو تو ہر ایک کو ۱/۲ (آیہ عا)

اور اگر زیادہ ہوں تو سب کو ۱/۲ (آیہ عا)

اور اگر باپ یا ماں نہ ہو تو اگر صرف بہن ہو تو اگر ایک ہو تو ۱/۲ (آیہ عا)

اور اگر زیادہ ہوں تو سب کو ۱/۲ (آیہ عا)

اور اگر فقط بھائی ہو تو کل ترکہ (آیہ عا)

اور اگر بھائی بہن دونوں ہوں تو مرد کو دو عورتوں کے برابر (آیہ عا)

### ۴۔ اگر میت کا زوج

خاوند ہو تو اگر لاولد مرحومہ کا خاوند ہو تو ۱/۲ (آیہ ۷)

اور اگر اولاد والی مرحومہ کا خاوند ہو تو ۱/۲ (آیہ ۷)

اور بیوی بیوی ہو تو اگر لاولد خاوند کی بیوی ہو تو ۱/۲ (آیہ ۷)

اور اگر اولاد والے خاوند کی بیوی ہو تو ۱/۲ (آیہ ۷)

علمائے فرائض سے ہمارا اختلاف۔ اگر آپ پیش کردہ خاکوں پر نظر ڈالیں تو آپ کو پانچ مقامات ایسے ملیں گے۔ جہاں عام علمائے فرائض سے مختلف راہ اختیار کی گئی ہے :

(۱) اخوہ کے معنی عام طور پر کم از کم دو بھائی "لٹے گئے" ہیں۔ لیکن ہمارے خیال میں یہ صحیح نہیں جیسا کہ ہم (ل) میں بیان کر چکے ہیں یہاں اعادے کی ضرورت نہیں۔ خلاصہ یہ ہے کہ ایک بھائی بلکہ ایک بہن پر بھی اخوہ کا اطلاق ہو (ل) کو پھر دیکھ لیجئے۔

(۲) اگر ورثہ میں والدین اور دو بھائی ہوں تو علمائے فرائض کے نزدیک تقسیم یوں ہوگی :

ماں کو ۱/۲ باپ کو ۱/۲ اور دونوں حقیقی بھائی محروم ہوں گے۔

گویا دو بھائیوں کا وجود محض اس لئے ہے کہ ماں کے ۱/۲ کو نصف یعنی ۱/۴ کر دیں گے۔ لیکن خود کچھ نہیں پائیں گے بلکہ ماں کو نقصان پہنچا کر باپ کو فائدہ پہنچائیں گے۔ یا یوں کہیں گے کہ باپ کا وجود بھائیوں کو محروم کر دے گا اور یہ دونوں بھائی مل کر ماں کو منعوض کر دیں گے۔ یعنی باپ پر تو ان کا قابو چل نہ سکا لہذا اپنی محرومی کا بدلہ ماں کو نقصان اور باپ کو فائدہ پہنچا کر لیں گے۔ ہمارے نزدیک یہ تقسیم درست نہیں۔ صحیح تقسیم یوں ہوں گی :

ماں کو ۱/۲ (مطابق آیہ ۷) دونوں بھائیوں کو ۱/۲ (مطابق آیہ ۷) اور باپ کو باقی ۱/۲ (جس میں ۱/۲ تو مطابق آیہ ۷ اور باقی ۱/۲ بحیثیت عصیہ)۔

تشریح (و) میں گزر چکی ہے۔ غرض اخوہ محروم نہیں ہوں گے۔ اولاد کی موجودگی میں تو (جب کہ والدین بھی موجود ہوں) اخوہ یقیناً محروم ہونگے۔ لیکن جب اولاد موجود نہ ہو اور والدین موجود ہوں تو اخوہ کی وہی پوزیشن ہوگی جو اولاد کی موجودگی میں باپ کی ہوتی ہے جیسا کہ ہم (ی) میں واضح کر چکے ہیں اُسے پھر دیکھ لیجئے۔

(۳) آیہ ۷ میں "اح" و "اخت" کے معنی عام طور پر اخیانی یعنی مادری بہن بھائی لئے گئے ہیں۔ حالاں کہ یہ حقیقی بہن بھائی کے لئے ہے۔ پدری یا مادری اخوہ صرف اس صورت میں وارث ہو سکتے ہیں جب کہ عینی و حقیقی یعنی سگے اخوہ نہ ہوں۔ آیہ ۷ کے بعد آیہ ۷ تا ۷ میں بطور جملہ معترضہ سببی وارثوں یعنی زوجین کا ذکر آگیا اُس کے بعد وہی نسبی وارثوں کا ذکر چل پڑا ہے۔ اولاد اور والدین کا ذکر تو اوپر ہو چکا اور ان کے حصے بھی بتا دیئے گئے۔ ۷ میں

انہو کا ذکر تو آگیا تھا لیکن ان کا حصہ نہیں بتایا گیا تھا۔ یہاں آیہ علا و علا میں ان کا حصہ بھی بیان کر دیا گیا۔ اولاد نہ ہونے کی شکل میں انہو کی وہی حالتیں ہو سکتی تھیں۔ ایک اصول دینی (احد الوالدین) کی موجودگی دوسرے اصول کی غیر موجودگی پہلے آیہ علا و علا میں اول صورت کو بیان کیا گیا ہے۔ اور پھر علا تا علا میں دوسری صورت کو واضح کیا گیا ہے۔ اس کی ترتیب اور حصے کی بالکل وہی شکل ہے جو اولاد کی موجودگی میں اصول کی گزر چکی ہے۔ یعنی پہلے آیہ علا میں اولاد کی موجودگی میں والدین کا حصہ بتایا پھر علا میں اولاد کی غیر موجودگی میں ان کا حصہ بیان کیا۔ پھر دیکھئے والدین کا جو حصہ اولاد کی غیر موجودگی میں بیان ہوا ہے وہی حصہ اور ان ہی الفاظ سے علا میں انہو کا والدین کی موجودگی میں بیان کیا گیا ہے۔ علا کے الفاظ یہ ہیں۔ ولا یویدہ لکل واحد منهما السدس مما ترک ان کان لہ ولد۔ اور علا کے الفاظ یہ ہیں۔ وان کان رجلی یورث کلہ او امراة ولہ اخ او اخت فلکل واحد منهما السدس دونوں مقامات کے حصے اور الفاظ ایک ہی ہیں۔ فلکل واحد منهما السدس۔

ان باتوں کے علاوہ اخ او اخت کے معنی مادری بھائی ہیں لے لینے میں کئی خرابیاں پیدا ہوتی ہیں مثلاً:  
(۱) اضافہ فی القرآن کا بلا ضرورت تکلف بلکہ گناہ ہے لذت من امّ یا لام کا لفظ ساتھ نازل فرما دینا اللہ تعالیٰ کیلئے کیا مشکل تھا؟ بعض مفسروں نے تو یہاں تک لکھ دیا ہے کہ فلاں قرأت میں لا امّ یا من اہم بھی موجود ہے۔  
(ب) اگر ایک عورت کے ورثا میں شوہر، ماں، دو مادری بھائی اور دو حقیقی بھائی ہوں تو ہمارے علمائے فرائض کے نزدیک تقسیم یوں ہوگی:

شوہر، ماں، پے، دونوں مادری بھائی لے لیں گے۔ اور دونوں حقیقی بھائی محروم ہو جائیں گے۔ دراصل سوچئے کہ مادری بھائی تو ماں سے بھی دو گنا پالیتے ہیں۔ اور عینی بھائی ماں کا حصہ کم کرنے کے باوجود قطعی محروم ہو جاتے ہیں حالانکہ ہمارے نزدیک صحیح اصول یہ ہے کہ لے بجائے مادری بھائیوں کے سگے بھائیوں کو ملنا چاہئے ورنہ الاقرب فالاقرب کا اصول ختم ہو جاتا ہے۔ ہمارے علمائے فرائض چچا کی موجودگی میں یتیم پوتے کو صرف الاقرب فالاقرب کی وجہ سے محروم کر دیتے ہیں لیکن یہاں الاقرب فالاقرب کا سارا اصول ختم ہو جاتا ہے اور مادری بھائی حقیقی بھائی کو محروم کر دیتا ہے بعض حضرات نے آیہ علا و علا کو مہدی وارثوں کے متعلق مانا ہے لیکن یہ قرین قیاس نہیں۔

(۴) کلامہ کی صحیح تعریف قرآن نے آیہ علا میں کر دی ہے۔ یستفتونک قل اللہ یفتیکم فی الکلال ان امروہا لیس ولد ولہ اخت الخ یعنی جس کے کوئی اولاد نہ ہو اور بھائی یا بہن موجود ہو وہ کلامہ ہے۔ ایسا شخص اگر مرحلے تو وراثت کی دو

۱۔ مثلاً مولانا اسلم حیدر چوری مرحوم

۲۔ گویا کلامہ کے لئے دو شرطیں ہیں۔ وجودی شرط ہے انہو کا ہونا اور علی شرط ہے اولاد کا نہ ہونا۔

ہی صورتیں ہو سکتی ہیں۔ فقط اطراف ہوں۔ یا والدین بھی ہوں۔ پہلی صورت کو آیات مثلًا ع میں اور دوسری کو علا و علا میں بیان کر دیا گیا ہے۔

یہ بالکل سیدھی سی بات ہے۔ لیکن عام طور پر کلامہ کے معنی غلط سمجھے گئے ہیں یعنی کلامہ اسے بتایا گیا ہے جس کے نواسلاد ہوا ورنہ والدین ہوں۔ اس غلط تعریف کی وجہ سے آیات علا و علا اور آیات مثلًا ع میں صریحاً تناقض پیدا ہو گیا، کیونکہ پہلی کلامہ کے اطراف کا حصہ فقط پاپ اور پاپ بتایا گیا ہے۔ اور دوسری جگہ سارے ترکے کا مالک کلامہ کے اطراف کو بتایا گیا ہے۔ اس تناقض کو علمائے فرائض نے یوں دور کیا ہے کہ پہلی جگہ (آیہ علا و علا میں) تو مادری بہن بھائی کا ذکر ہے۔ اور دوسری جگہ (آیہ مثلًا ع حقیقی انوہ کا ذکر ہے۔

غالباً یہ مغالطہ ابتدائیوں ہوا ہو گا۔ کہ آیہ علا اور آیہ علا کے درمیان آیہ علا تا عز و جن کا ذکر بطور جملہ معترضہ آ گیا ہے۔ اس وجہ سے آیہ علا اور علا کے درمیان کوئی ربط نظر نہ آیا۔ حالانکہ آیہ علا کا واؤ عطف اس ربط کی بڑی صاف نشاندہی کر رہا ہے۔ اس ربط کو سمجھنے کی وجہ سے یہ فرض کر لیا گیا ہے کہ آیہ علا میں جو انوہ کا ذکر آنے کے باوجود ان کا حصہ نہیں بتایا گیا۔ وہ اس لئے کہ والدین کی موجودگی میں وہ حصہ پاتے ہی نہ ہونگے۔ پس آیہ علا و علا میں بھائی بہن کا جو حصہ بیان کیا گیا ہے وہ یقیناً والدین کی غیر موجودگی میں ہی ہونا ہو گا۔ لہذا جس کلامہ کا آیہ علا میں ذکر ہے وہ یقیناً بے والدین ہوا کر تہہ پیٹے کرنے کے بعد جب دیکھا کہ کلامہ کے اطراف کا حصہ آیہ علا و علا میں کچھ اور ہے اور آیہ مثلًا ع میں کچھ اور تو اس تناقض کو یوں دور کر دیا کہ یہاں مادری اطراف مراد ہیں اور وہاں حقیقی یا پدری۔ لیکن بات پھر بھی بنتی جیسا کہ (۲ ب) میں ہم ابھی بتا چکے ہیں۔ بعض صورتوں میں یہ مادری انوہ حقیقی انوہ کو محروم کر دیتے ہیں اور اکابر قرب خاں قرب کی اصولی غارت دھڑام سے زمین پر آگرتی ہے۔ دیکھئے ایک بنیادی غلطی یعنی کلامہ کی غلط تعریف سے یہ تہہ غلطیوں کا انبار لگتا چلا گیا۔ اور تاثریائے ردود یواریج کا مصداق ہو کر رہ گیا۔ بہر کیف ہم کلامہ کے وہی معنی صحیح سمجھتے ہیں جس کی طرف قرآن نے بہت صاف اور واضح اشارہ فرما دیا ہے۔ اس کے علاوہ لغات میں اور بھی جو آٹھ دس معانی لکھے ہیں وہ تاثرات ہیں غلط روایات کے۔ کم از کم وہ قرآنی اصطلاح نہیں۔ (۵) آیہ علا میں فہم شرک کاؤ فی الثلث کے معنی یہ بتائے جاتے ہیں کہ جب یہ (بزعم علمائے فرائض) مادری بھائی بہن ایک (یا دو) سے زیادہ ہوں تو وہ بلا تیز عزت و مرد سب کے سب شریک ہونگے۔ یعنی ان میں لڈ کر مثل حظ الانثیین کا اصول نہیں جاری ہو گا۔ شرکاء کے یہ معنی صحیح نہیں معلوم ہوتے۔ مرد کو دو عورتوں کے برابر کا اصول ہر جگہ جاری ہو گا۔ بجز اس جگہ کے جہاں اللہ تعالیٰ نے خود واضح کر دیا ہو مثلاً آیہ علا اور علا میں مرد و عورت دونوں کے حصے کی لکل واحد متحصلا السدس من فرما کر تصریح کر دی۔ قرآن کریم میں ہے: اَم لَہُمْ شَرکاءُ۔ یہاں شرکاء سے مراد ہرگز ایسے شرکاء نہیں۔ جو باطل خدائی میں باطل برابر کے شریک

ہوں اور کوئی چھوٹا بڑا نہ ہو۔ اگر کھانے میں کوئی کسی کے ساتھ شریک ہو جائے تو اس کے یہ معنی نہیں کہ دونوں دندن میں یا قبول میں یا نوعیت طعام میں یا نکل برابر کے شریک ہیں۔ وارث ہونے کے معنی ہیں اپنا حصہ پالینا خود دوسرا وارث اتنا ہی پائے یا زیادہ یا کم۔ پس جب کلامہ کے والدین کی موجودگی میں کلامہ کا صرف ایک بھائی یا ایک بہن یا دونوں ہونگے تو کسی کا حصہ  $\frac{1}{4}$  سے زیادہ نہیں ہوگا۔ لیکن جب زیادہ ہونگے تو لانا کہ مثل حظ الا نثیین کا اصول جاری ہوگا۔ بشرطیکہ زن و مرد دونوں ہوں۔ ورنہ برابر برابر کی تقسیم ایک ہی جنس کے مختلف افراد میں تو مسلم ہے ہی۔ خاکے میں یہ تصریح نمایاں نہیں ہے۔ مگر خاکہ غلطی میں اسے داخل سمجھے۔

**عول و سراد**۔ اجزا جب اپنے مخرج سے بڑھ جائیں تو مخرج کو بڑھا کر اجزا کے برابر کرنے کو عول کہتے ہیں۔ تقسیم ترکہ تو یوں ہونی چاہئے کہ جو ذواضع اقل (یعنی L.C.M) ہو اسی کے عین برابر سارے حقداروں کے حصے بھی ہو جائیں فرق نہ رہے مثلاً وارث ماں، باپ اور دو بیٹیاں ہوں تو تقسیم یوں ہوگی۔ ماں کو  $\frac{1}{4}$ ، باپ کو  $\frac{1}{4}$  اور بیٹیوں کو  $\frac{1}{4}$  سب کو جمع کیجئے تو  $\frac{1}{4} + \frac{1}{4} + \frac{1}{4} = \frac{3}{4}$  ہوگا۔ دیکھئے یہاں مقسوم و مقسوم علیہ مساوی ہیں۔ لیکن کبھی ایسا ہوتا ہے کہ مقسوم (یعنی اوپر والا عدد) سے زیادہ یا کم ہو جاتا ہے۔ اجزائے تقسیم وہی اوپر والا عدد ہوگا۔ خواہ کم ہو یا زیادہ۔ اگر وہ مقسوم علیہ سے زیادہ ہو جائے تو اسے "عول" کہیں گے۔ اور اگر کم رہ جائے تو اسے "رد" کہیں گے۔ یوں سمجھئے کہ جیسے وارث ایک خاوند اور دو سگی بہنیں ہیں تو ان کا حصہ یوں ہوگا۔ شوہر  $\frac{1}{4}$  اور بہنیں  $\frac{1}{4}$  اب دونوں کو جمع کیجئے تو  $\frac{1}{4} + \frac{1}{4} = \frac{1}{2}$ ۔ اب تو اب مسئلہ (سہام) ۶ سے نہیں ہوگا بلکہ ۷ سے ہوگا جس میں میں حصے شوہر کے اور ہم بہنوں کے ہوں گے۔ اس کو کہتے ہیں عول اور سراسی کا عکس ہے مثلاً وارثوں میں صرف ماں ہے اور دو بیٹیاں تو تقسیم سہام یوں ہوگی۔ ماں کو  $\frac{1}{4}$  اور بیٹیوں کو  $\frac{1}{4}$  لیکن اسے جمع کیجئے تو  $\frac{1}{4} + \frac{1}{4} = \frac{1}{2}$  ہوگا۔ اب تقسیم کا مسئلہ ۶ سے نہیں ہوگا بلکہ ۵ سے ہوگا جس میں سے ماں کو ایک حصہ اور بیٹیوں کو ہم حصے ملیں گے عول کی مذکورہ مثال میں  $\frac{1}{4}$  کی مزید ضرورت تھی اور سراسی مثال میں  $\frac{1}{4}$  کی بحث ہو رہی تھی۔ لہذا عول میں ہر ایک حقدار کے حصے میں اتنی کمی کی گئی کہ حصہ برابر ہو جائے۔ اور  $\frac{1}{4}$  کی بجائے  $\frac{1}{5}$  ہو جائے اور سراسی میں ہر ایک حقدار کے حصے میں اضافہ کیا گیا تا  $\frac{1}{4}$  کی جگہ  $\frac{1}{5}$  ہو جائے۔ اس سے زیادہ سمجھانا ہمارے لئے مشکل ہے۔

ہاں ایک بات ضرور یاد رکھیے کہ سراسی صرف اس وقت ہوتا ہے جب کوئی حصہ موجود نہ ہو۔ بعض حضرات عول کو صحیح نہیں سمجھتے۔ شیعہ حضرات بھی عول کے قائل نہیں۔ بجز بعض مقامات کے لیکن رد کو سب مانتے ہیں۔ حالاں کہ سراسی محض عکس ہے بعض فقہائین نے عول سے بچنے کی اور راہ نکالی ہے کہ زوجین کا حصہ پہلے نکال دیا جائے اس کے بعد باقی کو کل ترکہ مان کر دوسرے ورثہ میں حصے تقسیم کر دیا جائے۔ فی الواقع یہ اصول ایسا ہے کہ اس میں

عول کی کوئی ضرورت نہیں پڑ سکتی۔ زوج کے حصے اور بقدر کا بیان ہی تمام دوسرے ورثہ سے الگ انداز کا ہے اس لئے زوج کا حصہ پہلے ہی الگ کر دینا چاہئے۔ ایک اور لطف کی بات یہ ہے کہ اگر والدین کے ساتھ زوج و میاں یا بیوی) وارث ہوں تو علمائے فرائض نزدیک پہلے زوج (بیوی یا میاں) کا حصہ نکالا جائے گا اس کے بعد بقیہ کا ثلث (۱/۳) ماں کو ملے گا۔ اس خاص جزیئے میں ایسا کیوں ہوتا ہے اور یہی صودت ہر موقع پر کیوں اختیار نہیں کی جاسکتی؟ یہ ہے غور طلب اور جواب طلب سوال بہر حال پہلے زوج کا حصہ نکال دینے کے بعد ہر عول کا کوئی سوال نہیں باقی رہتا۔ ہماری رائے میں اسے ضرور رائج کر دینا چاہئے۔

نوٹ۔ ہم نے ابھی بتایا ہے کہ جب بچا ہوا ترکہ لینے والا کوئی عصبہ موجود نہ ہو تو بقیہ ترکہ کو ان ہی اصحاب فرائض پر رد کر دیتے ہیں۔ یہ بھی معلوم ہے کہ اول درجے کے عصبہ فرزند میں دوم درجے کا باپ اور سوم درجے کے بھائی۔ اصل عصبہ تو مرد ہی ہوتے ہیں۔ مرد میں بھی صرف وہ جس کی نسبت میت کی طرف بے واسطہ مونث ہو اسی کو عصبہ بالذات کہتے ہیں۔ بے واسطہ مونث کا مطلب یہ ہے کہ مثلاً نانا ہے تو وہ عورت یعنی ماں کے واسطے سے ہے نہ واسطہ بیٹی کے واسطے ہے۔ بخلاف دادا یا پوتے کے پس اگر فرزند، باپ یا بھائی کوئی بھی موجود نہ ہو تو اصحاب فرائض کو دینے کے بعد جو کچھ بھی بچے گا۔ وہ کوئی عصبہ بالذات لے لے گا جو مرد ہی ہو گا اور بلا واسطہ مونث ہو گا۔ الا قوب فالاقوب کی ترغیب سے فقہانے وہ عصبات یوں بتائے ہیں۔ پسر اور پسر و پسر پسر پسر و پسر حقیقی بھائی پسر پسر ہی بھائی پھر ان بھائیوں کی اولاد نرینہ پھر حقیقی چچا پھر ملائی چچا پھر ان دونوں چچائیوں کی اولاد نرینہ پھر باپ کا چچا پھر دادا کا چچا..... الخ

ان کے علاوہ جو عورتیں کبھی عصبہ ہو جاتی ہیں صرف دو ہیں وہ عورت جو اپنے بھائی کے ساتھ عصبہ ہو جاتی ہے اسے عصبہ بالغیر کہتے ہیں اور دوسری وہ عورت جو کسی دوسری عورت کے ساتھ عصبہ ہو جاتی ہے اسے عصبہ مع الغیر کہتے ہیں۔ ہم نے (د) میں ان ہی دونوں کو علی الترتیب عصبہ کلی اور عصبہ جزئی سے تعبیر کیا ہے۔ بیٹی، پوتی اور بہن کے سوا عورتوں میں کوئی عصبہ نہیں ہوتا۔ صاحب فرض عورتوں میں صرف یہی تین ہیں جو کبھی عصبہ ہو جاتی ہیں دوسری عورتیں مثلاً ماں یا بیوی کبھی عصبہ نہیں ہوتی مردوں میں زوج کبھی عصبہ نہیں ہوتا۔

آخر میں ایک چیز اور بھی صاف کر لینی چاہئے جس کا ذکر ہم نے (د) کے حاشیے پر کیا ہے۔ عموماً بعض لوگوں کو یہ بات کشمکش ہے کہ عورت کا حصہ مرد سے نصف کیوں رکھا گیا ہے۔ یعنی وارث اگر صرف ایک لڑکا اور ایک لڑکی ہو یا فقط باپ ماں ہوں یا فقط بھائی بہن ہوں تو ہر صورت میں مرد کو دو حصے اور عورت کا ایک حصہ ہوتا ہے بلکہ زوجین کے حصوں میں بھی یہی ایک اور دو کا تناسب رکھا گیا ہے۔ بلکہ یہ عورتوں کی حق تلفی اور سواوات حقوق کے خلاف معلوم ہوتا ہے لیکن معمولی غور و فکر سے بھی یہ چیز دور ہو سکتی ہے دیکھئے اگر آپ ایک شخص کو دو

روپے دیں اور دوسرے کو ایک روپیہ دیں اور دو روپے کا غلہ بھی دیں تو رقم کو دیکھتے ہوئے تو یہی معلوم ہو گا کہ پہلے شخص کو زیادہ اور دوسرے کو کم حصہ ملا ہے لیکن حقیقتہً دوسرے کو پہلے سے زیادہ دیا گیا ہے۔ بعینہ یہی شکل تقسیم وراثت میں بھی ہے فرض کیجئے ایک شخص تیس ہزار روپے چھوڑ کر مرتا ہے وراثت ایک فرزند خالد اور دختر ہندہ ہیں دونوں شادی شدہ ہیں۔ اور دونوں کے چار چار بچے ہیں۔ تو تقسیم یوں ہو گی کہ خالد کو بیس ہزار اور ہندہ کو دس ہزار روپے ملیں گے۔ اب دیکھئے خالد اپنے بیس ہزار کو اپنی ذات پر، اپنی بیوی پر، اور اپنے چار بچوں پر۔ گویا چھ افراد پر خرچ کرے گا۔ بخلاف اس کے ہندہ کے دس ہزار روپے کی تنہا مالکہ اکیلی ہندہ ہی ہے اس پر کسی کی ذمہ داری نہیں۔ سب کی کفایت کا بوجھ ہندہ کے شوہر پر ہے۔ وہی شوہر اپنا بھی ذمہ دار ہے اپنی بیوی ہندہ کا بھی، اور اپنے چاروں بچوں کا بھی۔ گویا ہندہ کے دس ہزار روپے درحقیقت مفت کے ہیں۔ دیکھئے میں ہندہ کا حصہ خالد کے حصے سے کم اور آدھا معلوم ہوتا ہے لیکن دراصل خالد کی رقم چھ پر تقسیم ہو جاتی ہے۔ اور ہندہ کی رقم صرف ہندہ ہی کی ذات کے لئے ہے۔ اس لئے یہ سمجھنا صحیح نہیں کہ عورت کو مرد سے آدھا دلویا گیا ہے۔ یہ آدھا نہیں بلکہ حقیقتہً زیادہ دلویا گیا ہے۔ اور صنفِ نازک کی یہ رعایت ہونی بھی چاہئے تھی۔ ہاں، ایسا ہو سکتا ہے کہ خالد کملے والا ہو یا لا دل یا قلیل الاولاد ہو۔ اور ہندہ بیوہ ہو اور کثیر الاولاد ہو۔ اور اسے کوئی کفیل شوہر نہ مل سکا ہو یا ملنے کی توقع کسی وجہ سے نہ ہو غرض کسی نہ کسی وجہ سے وہ خالد سے زیادہ کی مستحق ہو تو یقیناً اللہ تعالیٰ کے قانون کا یہ منشا نہیں کہ ایسی حالت میں بھی ضرور حاجت مند کو کم دیا اور غنی کو زیادہ دیا۔ اسی ضرورت کے لئے وصیت کا دروازہ قیامت تک کھلا ہے کہ مرنے والا حسب ضرورت زندگی ہی میں تقسیم کر جائے ورنہ نچتہ وصیت کر جائے۔

یہ بھی یاد رکھئے کہ یہ قانون وراثت اور فقہی قانون زکوٰۃ وغیرہ خود مقصود نہیں بلکہ یہ سارے معاشی قانون تقسیم انسانیت کو ایک ایسی منزل کی طرف لے جانے کے لئے ہیں جہاں ان قوانین کی ضرورت ہی ختم ہو جاتی ہے۔

بیدل

طب العرب

مصنفہ خواجہ عباد اللہ اختر  
قیمت چھ روپے ۸

مصنفہ حکیم نیر واسطی  
قیمت چھ روپے

ادارہ ثقافت اسلامیہ - ۲ کلب روڈ - لاہور



# خلافت

انسانی معاشرہ کی اصلاح و ترقی کا مؤثر ترین عملی ذریعہ حکومت ہے اور اسلام نے جو سیاسی نظام قائم کیا ہے اس میں حکومت کی اس بہتیت کو پوری طرح ملحوظ رکھا گیا ہے تاکہ یہ حکومت اسلام کے مقاصد کو ردیہ عمل لانے اور اسلامی معاشرہ کی تشکیل کرنے میں اپنا فرض بخوبی انجام دے سکے۔ اسلامی معاشرہ کی وہ بنیادی خصوصیت جو اس معاشرہ کو دوسرے تمام معاشروں سے میز و ممتاز کرتی ہے اللہ تعالیٰ کی وحدت و اقدار کا ہمہ گیر تصور ہے۔ اور مقتدر اعلیٰ کا یہ تصور اسلامی حکومت کی نوعیت، ساخت، مقاصد اور فرائض و اختیارات پر بنیادی طور سے اثر انداز ہوا ہے۔ اس تصور کے تحت اسلام نے جو مخصوص نظام حکمرانی مرتب کیا ہے اس کے مفہوم کو پوری طرح واضح کرنے کے لئے ایک نئی سیاسی اصطلاح "خلافت" استعمال کی گئی ہے۔ خلافت کا مطلب ہے نیابت الہی یعنی دستور ربانی کے مطابق زمین پر حکمرانی۔ مقصد اور استحقاق۔ قرآن پاک میں یہ ارشاد فرمایا گیا ہے کہ:

إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً۔  
میں روئے زمین پر ایک خلیفہ بنانے والا ہوں۔

ثُمَّ جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ مِن بَعْدِهِمْ  
پھر ہم نے تم کو زمین پر خلیفہ بنایا۔ تاکہ ہم دیکھیں کہ تم کس طرح حق خلافت ادا کرتے ہو۔  
نَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ۔

یعنی اللہ تعالیٰ نے اپنے احکام کو عملی شکل دینے کے لئے روئے زمین پر اپنا نائب مقرر کرنے کا قصد فرمایا اور اس تقرر کے بعد مقصد خلافت کو پورا کرنا ہی خلیفہ کا بنیادی فرض قرار پایا۔ چونکہ خلیفہ خود حقیقی حاکم نہیں بلکہ مقتدر اعلیٰ کا نائب ہوتا ہے اس لئے اس کا فرض منصبی قانون الہی کا نفاذ ہے۔ چنانچہ خلیفہ کے لئے یہ لازمی ہے کہ وہ قانون الہی کا نہ صرف حامل ہو بلکہ اس قانون کو نافذ کر کے وہ بنیادی شرط بھی پوری کرے جو اس کو خلافت جیسی فضیلت کا مستحق بناتی ہے۔ خلافت آدم کے ضمن میں یہ بیان فرمایا گیا ہے کہ آدم منصب خلافت ربانی سے سرفراز کئے گئے۔ اور اس سے یہ نتیجہ اخذ کیا جاسکتا ہے کہ اولاد آدم خلافت کی مستحق ہے۔ لیکن چونکہ یہ استحقاق مشروط ہے یعنی اس قانون پر ایمان لانا لازمی ہے جس کو نافذ کرنے کے لئے خلافت قائم کی گئی ہے اس لئے قانون الہی کی حامل امت ہی خلافت کی مستحق قرار پاتی ہے لیکن ایمان کی بنا پر حاصل شدہ استحقاق نظری ہے۔ اور یہ عملی شکل اسی وقت اختیار کرتا ہے جب کہ قانون الہی کی حامل امت اس قانون پر عمل پیرا بھی ہوتی ہے۔ چنانچہ خلافت الہی سے جو عملی فوائد حاصل ہوتے



حکومت اس کا موروثی استحقاق نہیں ہوتا۔ بلکہ ملت کا تفویض کردہ ہوتا ہے اور ملت اس کو معینہ فرائض کی انجام دہی کے لئے منتخب کرتی ہے۔ چنانچہ خلیفہ کا تقرر نہ صرف انتخابی ہے بلکہ مشروط بھی ہے۔ اور اگر وہ شرائط انتخاب کو نظر انداز کر کے خود سری سے کام لے تو اس کو معزول کیا جاسکتا ہے۔ اسلام نے افراد ملت کو یہ حق دیا ہے کہ وہ اس شخص کو خلیفہ منتخب کریں جو ایمانداری کے ساتھ اس اہم عہدہ سے متعلق فرائض کی انجام دہی کے لئے سب سے زیادہ موزوں ہو لیکن ملت کے تمام افراد کو خلیفہ کے انتخاب کا حق دینے کے ساتھ ہی ان پر یہ ذمہ داری بھی عائد کی ہے کہ وہ اس اختیار کا صحیح استعمال کریں اور اگر اس کے استعمال میں حق و صداقت اور رضا کے الٹی کے سوا انہوں نے کسی اور جذبہ کے تحت عمل کیا تو وہ اس مقتصد علی کے سامنے جواب دہ ہونگے جس کی اطاعت و وفاداری ان کا فرض اولین ہے اور جو ان کی نیت سے بخوبی واقف ہے۔

حاکم کی حیثیت۔ خلافت درحقیقت حکمرانی کا ایک ایسا تصور ہے جو حکومت کی دوسری تمام قسموں سے مختلف ہے۔ صدر حکومت یعنی خلیفہ دستور و قانون کا تاج جمہوری حاکم ہے۔ اور اس کی بحالی یا معزولی کا انحصار دستور پر ہے۔ اسلامی مملکت دستوری ہے اور خلیفہ دستور کا پابند ہے۔ دستور کے مطابق عمل کرنے کے لئے وہ ایک طرف تو مملکت کے مقتدرِ اعلیٰ کو جوابدہ قرار دیا گیا ہے جس سے کوئی بات پوشیدہ نہیں رہ سکتی۔ اور دوسری طرف عوام کے سامنے جوابدہ ہے۔ خلیفہ جب تک دستور کے مطابق عمل کرتا رہے گا اس کی حیثیت بہت مستحکم ہوگی۔ اور اسے وسیع اختیارات بھی حاصل ہونگے۔ تاکہ وہ احکام الہی کو ردِ عمل لانے کا فرض پورا کر سکے جو خلافت کا بنیادی مقصد ہے۔ اور اگر خلیفہ دستور کی خلاف ورزی اور احکام الہی کے منشاء کو نظر انداز کر کے خود سری و مطلق العنانی سے کام لے گا تو وہ منصب خلافت کا مستحق نہیں رہے گا اور اس کو خلافت سے معزول کر دینا ضروری ہوگا۔ اگر خلیفہ پر دستور کی خلاف ورزی کا الزام عائد کیا جائے تو اس کو یہ حق حاصل ہوگا کہ وہ ملت یا اس کی نمائندہ مجلس کے سامنے اپنی بے گناہی کا ثبوت دے اور الزام کی تردید کرے لیکن الزام ثابت ہونے کی شکل میں ملت ایک مناسب طریقِ عمل کے مطابق اس کو معزول کر سکے گی۔

خلیفہ نہ تو آمرول اور جابروں کی طرح ملت کو اپنا غلام بنا سکتا ہے اور نہ جدید مغربی جمہوریت کے صدر کی طرح محض اکثریت کا محتاج اور آئہ کار ہوتا ہے۔ خلیفہ کے حقوق و فرائض دونوں تعین ہیں۔ نہ تو اس کے حقوق پامال کئے جاسکتے ہیں اور نہ وہ فرائض سے بے اعتنائی برت سکتا ہے۔ اسلامی مملکت میں حصول اقتدار کے لئے حاکم اور محکوم کے درمیان کش مکش کے بجائے اتحاد و عمل پایا جاتا ہے۔ کیونکہ خلیفہ کے مقاصد و مفاد رعایا کے مقاصد و مفاد سے متصادم نہیں۔ بلکہ ان میں یکسانی و ہم آہنگی ہے اور مشترکہ

نصب العین کو حاصل کرنے کی جدوجہد میں دونوں ایک دوسرے کے معاون و مددگار ہیں۔  
نظریۂ اطاعت۔ اسلامی مملکت میں خلیفہ کی حاکمانہ حیثیت کا اندازہ قرآن پاک کی اس آیت سے بخوبی ہو سکتا ہے:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ  
مومنو! اللہ کی اطاعت کرو۔ رسول کی اطاعت کرو۔ اور تم میں سے جو لوگ حاکم ہوں ان کی اطاعت کرو۔

اللہ اسلامی مملکت کا مقتدر اعلیٰ ہے اور اس کی اطاعت فرضِ اولیٰ ہے۔ اللہ کے بعد رسول کی اطاعت لازمی ہے۔ رسول جس اطاعت کے طلب گار ہیں وہ درحقیقت اللہ کے احکام کی اطاعت ہے۔ اور اس طرح رسول کی اطاعت بھی دراصل اللہ کی اطاعت ہوتی ہے۔ چنانچہ قرآن نے بھی رسول کی اطاعت کو اللہ کی اطاعت کے مترادف قرار دیا ہے:

وَمَنْ يَطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ  
اور جو رسول کی اطاعت کرے گا اس نے اللہ کی اطاعت کی

اب رہا حکام کی اطاعت کا سوال تو اس کا درجہ خدا اور رسول کی اطاعت کے بعد ہے۔ اور حکام کی اطاعت اسی صورت میں لازم ہے جب کہ ان کی اطاعت کرنا جائز ہو یعنی جب حکام احکامِ الہی پر عمل پیرا اور ان احکام کے مطابق اطاعت کے طلب گار ہوں۔ حکام کی اطاعت پر خدا اور رسول کی اطاعت کو ترجیح حاصل ہے اور قرآن نے ایسے انسانوں کی اطاعت کا حکم دیا ہے جو اپنی نہیں بلکہ احکامِ الہی کی اطاعت کا مطالبہ کرتے ہیں۔ کیونکہ انسانی خواہشات کی اطاعت خطرات سے خالی نہیں۔ اور قرآن نے بھی یہ واضح کر دیا ہے کہ دنیا کے اکثر لوگ ایسے ہوتے ہیں کہ اگر کوئی ان کی اطاعت کرے تو وہ اس کو اللہ کے راستہ سے گمراہ کر دیتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن نے کافروں، منافقوں، گناہ گاروں اور رسول کو جھٹلانے والوں کی اطاعت کرنے سے روکا ہے۔ اور واضح طور پر ہر ایسے شخص کی اطاعت سے منع کیا ہے جس کا دل اللہ کی یاد سے غافل ہے اور جو خواہشاتِ نفس کا پیرو ہے۔

اس میں شک نہیں کہ نظم و نسق کی برقراری کے لئے حاکم کی اطاعت کرنا ضروری ہے۔ اور قرآن نے بھی اس کا حکم دیا ہے۔ لیکن اسلامی حکومت چونکہ مطلق العنان نہیں بلکہ دستوری ہے۔ اس لئے حاکم کی اطاعت کو دستور کی پابندی سے مشروط کر دیا گیا ہے۔ تاکہ اسلامی حکومت خود سری و مطلق العنانی کی شکل اختیار نہ کر سکے۔ معاشرہ کو بد امنی اور فتنہ و فساد سے محفوظ رکھنے کے لئے رسول کریم نے حاکم کی اطاعت پر بہت زور دیا ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ہی یہ بھی واضح فرما دیا ہے کہ:

لَا طَاعَةَ لِمَنْ عَصَى اللَّهَ۔  
اللہ کے نافرمان کی اطاعت نہ کی جائے۔

لا طاعة لمخلوق في معصية  
جس بات کے ماننے میں خدا کی نافرمانی ہو اس میں کسی بندہ  
الخالق۔ کی فزاں برداری مت کرو۔

حکومت و اطاعت کا یہی وہ تصور ہے جس کو ملحوظ رکھتے ہوئے حضرت ابوبکرؓ نے خلیفہ منتخب ہونے کے بعد اپنی پہلی تقریر میں یہ فرمایا تھا کہ ”اگرچہ میں تمہارا امیر منتخب ہوا ہوں لیکن میں تم میں سے کسی سے بھی افضل تر نہیں۔ اگر تم مجھے صحیح طریقہ پر کام کرتے پاؤ تو میری حمایت کرو۔ اور اگر میں غلطی کروں تو میری اصلاح کرو۔ تم میری اطاعت اسی وقت کرو جب تک کہ میرے احکام، احکام الہی کے مطابق ہوں۔ لیکن اگر میں احکام الہی کے خلاف عمل کروں تو تم میری اطاعت نہ کرو“ اور جب حضرت عمرؓ خلیفہ منتخب ہوئے تو انہوں نے بھی یہی فرمایا کہ ”اگر تم مجھے غلطی کرتے دیکھو تو تلوار تک سے مجھے سیدھا کر دو۔ تمہارا فرض اپنی رائے ظاہر کرنا اور میرا فرض تمہاری رائے سننا ہے“ حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ جیسے عظیم المرتبت خلفاء کے یہ خیالات اسلامی حکومت کی جمہوری و دستوری نوعیت اور حاکم و محکوم کے اسلامی تصور کو بخوبی واضح کر دیتے ہیں۔

حاکم کی اطاعت سے متعلق مذکورہ بالا آیت کے مضمورات پر غور کیا جائے تو یہ ظاہر ہو گا کہ حاکم یا الوالا امر نہ صرف دستور کا پابند ہے بلکہ اس کا مومن اور مومنوں میں سے یعنی منتخب شدہ ہونا بھی ضروری ہے۔ گویا کہ خلافت انتخابی اور جمہوری ہے۔ اور خلیفہ کو منتخب کرنے کا حق یعنی حق رائے دہی پوری ملت کو حاصل ہے جس میں عورتیں بھی شامل ہیں۔ کیونکہ اس آیت کے مخاطب تمام مومن ہیں۔ نیز حاکم جو خدا و رسول کا تابع ہے ایسے احکام و قوانین نافذ نہیں کر سکتا جو احکام الہی کے مقصد و منشا کے خلاف ہوں۔

قانون کی برتری۔ اسلامی مملکت میں حاکم نہ صرف دستور کا تابع ہے بلکہ قانون کا بھی پابند ہے۔ اور قانون و عدالت کو برتری و آزادی حاصل ہے۔ عدالت کی نظر میں خلیفہ کی حیثیت بھی دوسروں کے مساوی ہے اور اس قانونی مساوات کا احترام کرنا خلیفہ پر لازم ہے۔ عدالت کی برتری اور قانونی مساوات کا اسلامی اصول اتنی مستحکم بنیادوں پر قائم ہے کہ حکومت کے اسلامی تصورات سے دور ہو جانے کے بعد بھی مسلمان حکمران اس کا احترام کرتے رہے اور مطلق العنان بادشاہوں تک نے عدالت میں حاضر ہو کر جواب دہی کی۔ قانون کی پابندی کے علاوہ اختیاراتِ عاملہ کو صحیح طور سے استعمال کرنے کی بھی پابندی ہے۔ اور اگر ان کا استعمال ناجائز طریقہ پر کیا جائے تو حاکم کو عوام کے سامنے جوابدہ قرار دیا گیا ہے۔ عوام کو حکومت پر تنقید کرنے کا جمہوری حق و آزادی حاصل ہے۔ اور دستور کی خلاف ورزی کرنے کی پاداش میں حاکم کو معزول کیا جاسکتا ہے۔ اختیار حکمرانی کے صحیح استعمال اور فرائض منصبی کی بخوبی تکمیل نیز مطلق العنانی کے انسداد کے پیش نظر قرآن

نے خلیفہ کے لئے امور مملکت میں اربابِ عمل و عقد سے مشورہ کرنا بھی ضروری قرار دیا ہے۔ امارت اور امانت۔ خلیفہ کی حاکمانہ حیثیت کے ضمن میں اس بات کو ملحوظ رکھنا بھی ضروری ہے کہ خلیفہ حکومت و اقتدار کا مالک نہیں بلکہ امین ہے۔ ملت حصول مقاصد کے لئے اپنا اختیار خلیفہ کے تفویض کرتی ہے اور یہ مفوضہ اختیار اس کے پاس ایک ایسی امانت ہوتا ہے جس کا احترام کرنا ضروری ہے۔ چنانچہ خلیفہ اپنے ذاتی اغراض و مقاصد اور خود غرضانہ مقاصد حاصل کرنے کے لئے یہ اختیار استعمال نہیں کر سکتا۔ بلکہ اس کا استعمال انہی مقاصد کے تحت ہونا چاہئے جن کا حصول خلیفہ کا فرض منصبی ہے۔ امانت کا یہ تصور حکومت کی آمدنی اور قومی دولت پر بھی عائد ہوتا ہے۔ اسلامی مملکت میں سرکاری خزانہ اور قومی دولت ملت کی مشترکہ ملکیت ہے اور خلیفہ خزانوں کا مالک نہیں بلکہ ان کا محافظ و امین ہے۔ چنانچہ وہ اس دولت کو ذاتی عیش و عشرت یا من ملنے طریقہ پر صرف نہیں کر سکتا۔ بیت المال یا حکومت کی آمدنی میں دوسرے اشخاص کی طرح خلیفہ کا حصہ بھی مقرر ہے۔ اور وہ اس سے زیادہ نہیں لے سکتا۔ مطلق العنان حکمرانوں کی طرح سرکاری خزانہ کو اپنی ملکیت سمجھنے اور اس کو من مانے لٹانے کے بجائے اس کو قوم کی ملکیت سمجھنا اور اس قومی امانت کو خیانت سے محفوظ رکھنا اس کا فرض ہے۔ قومی خزانہ کو امانت اور ملت کی مشترکہ ملکیت سمجھنے ہی کا یہ نتیجہ تھا کہ حضرت ابو بکرؓ کے پاس بحیثیت امیر کے جو تین چیزیں تھیں یعنی ایک اونٹنی، ایک پیالہ اور ایک چادر وہ ان کی وصیت کے مطابق ان کے جانشین کے حوالے کر دی گئیں۔ اور حضرت عمرؓ نے یہ تنگ گوارا نہ کیا کہ اپنی ضرورت کے لئے بیت المال سے تھوڑا سا شہد لے لیتے۔ دیانت و امانت داری کی یہ مثالیں موجودہ ترقی یافتہ جمہوری دور میں بھی حیرت انگیز معلوم ہوتی ہیں۔ لیکن خلافت راشدہ میں اسلامی جمہوریت کے تصورات اس حد تک حقیقی اور عملی تھے کہ ایک شخص نے حضرت عمرؓ جیسے با عظمت حاکم پر اجتماع عام میں یہ اعتراض کر دیا کہ انھوں نے اپنا گڑنا بنانے کے لئے زیادہ کپڑے لیا اور حضرت عمرؓ نے ثبوت کے ساتھ اس شخص کو یہ جواب دیا کہ انھوں نے جو کپڑا لیا وہ دوسرے مسلمانوں کے حصہ سے زیادہ نہیں تھا۔

حکمرانی کا معیار۔ اسلام نے حاکم کے حقوق و فرائض اور اختیارات کا تعین کر دیا ہے۔ اور حکومت کے جائز اور اسلامی ہونے کا معیار یہی اصول ہیں۔ ان اصولوں پر عمل کرنا حاکم اور محکوم دونوں کے لئے لازمی ہے۔ اور احکام الہی کی پابندی ہی وہ بنیادی تصور ہے جو ان دونوں میں اختلاف و تصادم کے بجائے اشتراک و ہم آہنگی پیدا کرتا ہے۔ رسول کریمؐ نے بھی حاکم کے اچھے اور بُرے ہونے کا معیار یہ قرار دیا ہے کہ:

خيار ائمتکم الذین تحبونہم و یحبونکم تمہارے بہترین امام وہ ہیں جن سے تم اور تم جن سے  
و یصلون علیہم یصلون علیکم و شوار محبت رکھتے ہوں۔ اور تم انھیں اور وہ تمہیں دعاؤں وغیرہ سے

ثقافت

الحکم الدین تبغضونہم ویبغضونکم و  
تلعنونہم یلعنونکم۔

یاد کرتے ہوں۔ ابد بدترین نام وہ ہیں جن سے تم اور جو تم سے بغض  
رکھتے ہوں اور جن پر تم اور جو تم پر لعنت و ملامت کرتے رہتے ہیں۔

خدا پرست اسلامی جمہوریت کے سربراہ کا فرض منصبی خدمت و ہدایت ہے۔ ملت کا سرور اس کا خادم  
ہے۔ اور حکمرانی کے اسی تصور کو پیش نظر رکھتے ہوئے حضورؐ نے ارشاد فرمایا ہے کہ:

ما من أمتی أحد ولی من أمر الناس  
شیئاً لم یحفظہم بما یحفظ بہ نفسہ و  
اہلہ الا لم یجد راحة الجنة۔

میرا جو امتی کہیں کا امیر بننے کے بعد لوگوں کی اسی طرح نگہداشت  
نہ کرے گا جس طرح وہ اپنی یا اپنے بال بچوں کی نگہداشت کرتا ہے  
تو وہ جنت کی خوشبو تک نہ سونگھ سکے گا۔

رعایا کی نگہداشت کا یہی وہ معیار ہے جس پر پورا اترنے کے لئے حضرت عمرؓ نے کوئی کوشش نہ اٹھا رکھی  
تھی اور ایک غریب گھرانے کے بچوں کی بھوک کو اپنی ہلاکت کا اور ان کا پیٹ بھرنے کے لئے آٹے کی بوری  
خود اپنی پیٹھ پر لے جانے کو اپنی نجات کا باعث تصور کرتے تھے۔

## افکار غزالی

مصنفہ محمد حنیف ندوی  
قیمت پانچ روپے

## اسلام کی بنیادی حقیقتیں

مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم  
قیمت دو روپے ۸

## مقام انسانیت

مصنفہ مظہر الدین صدیقی  
قیمت ایک روپیہ

## اسلام اور رواداری

مصنفہ رئیس احمد جعفری  
قیمت چھ روپے

ملنے کا پتہ

ادارہ ثقافت اسلامیہ۔ کلب روڈ۔ لاہور

مولانا عبد المجید سالک

## نقد نظر

مصنفہ - مولانا شاہ محمد جعفر ندوی  
 شائع کردہ - ادارہ ثقافت اسلامیہ - کلب روڈ - لاہور

اسلام اور موسیقی

موسیقی کے متعلق دین اسلام کا رویہ کیا ہے۔ اس کی بابت ہم ہمیشہ سے یہی سنتے آئے ہیں کہ حضورؐ نے بعض اوقات دف پر چھوٹی لڑکیوں کا گانا سنا۔ صحابہ کرامؓ میں سے بھی بعض موسیقی کا ذوق و اشتغال رکھتے تھے۔ لیکن اس کے باوجود اکثر ائمہ فقہانہ نے بعض احادیث کی بنا پر اس کو حرام قرار دیا ہے۔ البتہ صوفیہ کرام زیادہ تر سماع کے قائل رہے ہیں بعض مع مزامیر اور بعض بے مزامیر لیکن جہاں تک اس کے جواز و وجہ جواز کا تعلق ہے شاید کسی صوفی بزرگ نے اس کو ناجائز قرار نہیں دیا۔

لیکن مولانا شاہ محمد جعفر ندوی کی تازہ تصنیف ”اسلام اور موسیقی“ کے مطالعہ سے معلوم ہوا کہ بعض ائمہ فقہانہ نے اس بارے میں جوشدّت و غفلت اختیار کی۔ وہ زیادہ تر مصالح امت کے نقطہ نگاہ سے تھی۔ اور وہ جانتے تھے کہ اگر اس بارے میں وراسی رخصت سے بھی کام لیا گیا۔ تو بفوائے ”زندہ لشکر یا نش ہزار مرغ بہ سخ“ لوگوں میں یہ اشتغال عام ہو جائے گا۔ جو کسی اعتبار سے مسلمان کی زندگی کے لئے مفید ثابت نہ ہو گا۔ حضرات ائمہ نے اپنے اس موقف کی تقویت کے لئے جو احادیث پیش کیں۔ ان میں سے اکثر کے متعلق محدثین کرام کی رائے یہ تھی کہ وہ ضعیف و موضوع تھیں یہی وجہ ہے کہ بعض اکابر صوفیہ نے جو طریقت کے علاوہ علوم شریعت کے بھی ماہر تھے، فقہاء کی آرا کو زیادہ اہمیت نہیں دی۔ اور سماع کو نہ صرف جائز قرار دیا۔ بلکہ اس کو گداز طلب کا ایک ذریعہ گردان کر مجالس موسیقی آراستہ کیں۔ چنانچہ ہندوستان و پاکستان میں قوالی کا مشغلہ صوفیہ کی مجالس کا ضروری جزو قرار پایا۔

”اسلام اور موسیقی“ میں شاہ محمد جعفر ندوی نے سب سے پہلے توجہ خیالات کے متعلق قرآن حکیم کے نقطہ نگاہ کی وضاحت کی ہے اور بتایا ہے کہ قرآن حُسن منظر حُسن صوت حُسن سلوک حُسن عمل غرض تمام رادی و روحانی اشیاء و اعمال میں حُسن و جمال کا داعی ہے۔ پھر احادیث سے بھی اسی چیز کا ثبوت ہم پہنچایا ہے۔ حضرت داؤد علیہ السلام کی ”مزامیر“ کا ذکر کر کے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے انبیاء کو کسی ناجائز چیز کی اجازت نہیں دیا کرتا، چہ جائیکہ



۱۵۱۸



- (الف) جلد اولی (مجلد اول)
- جلد اولی
- جلد اولی
- جلد اولی
- جلد اولی
- جلد اولی
- جلد اولی

1919, 25

[illegible]





## ادارہ تحریر

- ڈاکٹر عظیمہ عبدالعظیم (مدیر مسعود)
- محمد جنیف لدوی
- محمد جعفر پہلواروی لدوی
- بشیر احمد ڈار
- رئیس احمد جعفری لدوی
- شاہد حسن رزاقی



ناشر

ادارہ ثقافت اسلامید

۲۔ کلب روڈ۔ لاہور

# ثقافت لاہور

دسمبر ۱۹۵۶ء



شمارہ ۶

جلد ۳

فی پچھ  
بارہ آنے

سالانہ  
آٹھ روپے

یکے از مطبوعا

ادارۂ ثقافت اسلامیہ لاہور

# ترتیب

۳	تاثرات .....
۷	سابق گورنر جنرل غلام محمد نور اللہ رحمہ اللہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم
۱۹	بھگوت گیتا اور اس کا فلسفہ اخلاق بشیر احمد ڈار
۲۹	دینی اور قومی اخلاق جناب منظر الدین
۳۹	حضور اکرمؐ اور تبلیغ محمد جعفر شاہ پھلواری
۴۴	ابن خلدون کا نظریہ خلافت محمد علیف ندوی
۵۳	اسلام اور معاشی انصاف شاہ حسین رزاقی
۵۸	نور بخشی فرقہ جناب قاضی ظہور الحسن
۶۱	بزم شیرازہ جناب سید ہاشمی فرید آبادی
۶۷	رضایہ قضا تشریح حدیث
۷۰	نقد و نظر ش - ح - ۱
۷۳	مطبوعات ادارہ .....

# تاثرات

مصر پر اسرائیل۔ انگریز اور فرانس نے جو یکا یک حملہ کیا وہ بالکل غیر متوقع تھا۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ سویز کو قومی تحویل میں لے لینے کے بعد انگریزوں کی سیاسی پوزیشن خاصی کمزور ہو چکی تھی اور یہی نہیں مصر کے اس اقدام سے اس کے پندارِ استعمار کو سخت ٹھیس لگی تھی۔ مگر اس سے کیا ہوتا ہے مصر نے یقین دلایا تھا کہ سویز میں جہاز رانی کے دروازے سب قوموں کے لئے کھلے رہیں گے۔ پھر کسی مرحلہ پر بھی گھٹو اور باہمی بات چیت میں رکاوٹ پیدا نہیں کی گئی تھی ہو اصراف یہ تھا کہ مصر اس موقف کو ماننے پر آمادہ نہیں تھا جس کو اقوامِ عالم نے اپنے مفادات کے پیش نظر جو یو کیا تھا۔ بلکہ اب یہ اس حقیقت سے آگاہ ہو چکا تھا کہ سویز پر مصریوں کی بالادستی قائم رہنا چاہئے اور اس کے نظم و نسق اور مالیات کے سلسلہ میں مصر کے اس تفوق کا اعتراف کرنا چاہئے جو اسے قدرتا حاصل ہے اور کوئی منطق جس کو جھٹلا دینے پر قادر نہیں۔ یہی وہ صورت حال تھی جو انگریز کو منظور نہیں تھی۔ یہی یہ بات کہ اس سے استعمار کی وسعتیں سستی تھیں۔ تو اس کا علاج مصر کے پاس کیا تھا۔

مصر کے اس اقدام کا جواب برطانیہ کے وزیرِ اعظم مسٹرا یڈن نے یوں دیا کہ اسرائیل کو ششکارا، فرانس کو گناہما اور ایک سوچے سمجھے منصوبے کے مطابق مصر پر ہلہ بول دیا۔ مقصد یہ تھا کہ اس طرح قوت و طاقت کے مظاہروں سے ایسا ماحول پیدا کیا جائے کہ جس سے سویز کے مسئلہ میں من مانی شرائط پر مجبور ہونے میں مدد مل سکے۔ لیکن کیا وہ اس طرح اپنے منصوبے میں کامیاب رہے؟ اور کیا انہیں ان خطروں کا احساس ہے اور ان دور رس سیاسی نتائج کا علم ہے جو شرقِ اوسط میں ابھر رہے ہیں۔ اور کیا انہیں معلوم ہے کہ ان کے اس اقدام نے ان کے خلاف ساری دنیائے اسلام میں کس درجہ نفرت و حقارت کی آگ بھڑکا دی ہے۔ اور ان کو اس ناروا حرکت کی کتنی گراں قیمت ادا کرنا پڑیگی؟ یہ سوالات ایسے ہیں جن کا تعلق حملہ آور قوموں کے فکر و تدبیر سے ہے اور اس سے ہے کہ مستقبلِ قریب میں امریکہ، روس اور اسلامی ممالک کیا طرزِ عمل اختیار کرتے ہیں ہم اس پر حاشیہ آرائی کرنا نہیں چاہتے اس لئے کہ یہ مسائل ہمارے دائرہ بحث سے خارج ہیں ہمیں جو کچھ کہنا ہے وہ یہ ہے کہ اس گناہما نے فعل نے کچھ خوشگوار اور عمدہ پہلوؤں کو بھی جنم دیا ہے۔ جو نہایت مبارک ہیں۔



مثلاً مصری عوام نے جس استقلال، جانفشانی اور شجاعت سے حریف کے واروں کو روکا ہے۔ اور بچوں، بڑوں اور نوجوانوں نے جس بسالت سے لڑائی کی ہولناکیوں کا مقابلہ کیا ہے اور پاکستان کے عوام اور پاکستان کے اہل سیاست نے ہر سطح سے جس اخلاص، جوش اور جرأت سے ان کا ساتھ دیا ہے اور اپنی ہمدردیوں کا یقین دلایا ہے اس سے سارے ایشیا کا وقار بڑھ گیا ہے اور مسلمانوں کے جذباتِ افتخار میں بے پناہ اضافہ ہوا ہے۔ اس سے دشمنوں کو معلوم ہو گیا ہے کہ مسلمان ناقابلِ تسخیر قوم ہیں۔ اس سے تاریخ کے ایک اہم باب کا آغاز ہوا ہے۔

اس سے قبل حفاظتی کونسل کے متعلق بجا طور پر یہ سمجھا جاتا تھا کہ اس کی حیثیت اس سے زیادہ نہیں کہ یہ اقوامِ قاہرہ کی استعماری بے ہودگیوں کو جائز قرار دینے والا ایک ادارہ ہے۔ مگر ان حملوں کو روکنے، موثر قدم اٹھانے اور یروقت اور منصفانہ طرزِ عمل اختیار کرنے میں اب کی مرتبہ ہمیشہ شولڈ لے جو نمونہ پیش کیا ہے وہ بلاشبہ قابلِ تعریف ہے۔ اور اس سے یہ ثابت ہو گیا ہے کہ قوموں کا اجتماعی ضمیر ابھی زندہ ہے اور اگر عالمی نوعیت کے تمام جھگڑوں کو منٹانے کے لئے اسی جرأت اور عملیت سے کام لیا جائے تو اس ادارہ کو اس سے زیادہ کامیابی سے چلایا جاسکتا ہے۔ اور تنہا مصر ہی میں نہیں بلکہ ہنگری اور کشمیر میں بھی حاجت کا سدباب کیا جاسکتا ہے۔

انگلستان کی موجودہ حکومت کی جس قدر مذمت چاہئے کیجئے، لیکن انگریزوں کی قوم نے اس اقدام کے خلاف جو مظاہرے کئے ہیں، وہ ایسے ہیں کہ ان کی تعریف نہیں ہو سکتی۔ حکومتیں ڈھلتی پھرتی چھاؤں میں۔ اصل چیز قوموں کا مزاج اور ضمیر ہے۔ اگر انگریزوں میں اکثریت ایسے لوگوں کی موجود ہے کہ جو جمہوریت و امن پر ایمان و اتق رکھتی ہے اور اپنی ہی حکومت کے غلط اور ظالمانہ منصوبوں پر پُر زور احتجاج کر سکتی ہے تو اس کے لئے یہ حقیقتاً تحسین کے لائق ہے۔

اسی جنگ کا ایک نتیجہ یہ نکلا ہے کہ امریکہ پہلی دفعہ یہ سوچنے پر مجبور ہوا ہے کہ ہماری خارجہ پالیسی برطانیہ سے الگ ہونا چاہئے۔ اور یہیں اس کے استعماری مقاصد کے لئے آلہ کار نہیں بننا چاہئے۔ یہ نہایت خوش آئند ہے۔ اس بنیاد پر اس نے اگر عرب ممالک کی مدد کی اور عربوں کے دلوں کو مٹھی میں لینے کی کوشش کی تو اس سے بہت سی تمغیاں دور ہو جائیں گی۔

ٹرک کی نے جو اسرائیل سے قدرے تعلق منقطع کیا ہے۔ اس کو بھی اسی ضمن میں رکھئے اور اس کے یہ معنی ہیں کہ عربوں اور ترکوں میں جو پرانے اختلافات ہیں ان کو ختم ہونا چاہئے۔ اور اسلامی ممالک کو ایک دوسرے کے قریب آنا چاہئے۔

نا انصافی ہوگی اگر ہم ان فوائد کے پہلو بہ پہلو اس پیچیدگی کا ذکر نہ کریں جو اسلامی ممالک کی خارجہ پالیسی سے متعلق بسا اسی سیاست پر ابھرائی ہے اور مصر و اسرائیل کی اس جنگ نے اس کو اور آجا کر کر دیا ہے۔ نظری اعتبار سے تمام مسلمان ملکوں کو ایک صف میں ہونا چاہئے تھا۔ اور ایک ہلاک کی صورت میں ارتقاء و تقدم کی منزلوں کو طے کرنا چاہئے تھا۔ لیکن حالات کی ستم ظریفی ملاحظہ ہو کہ ان میں اچھی خاصی تفریق پائی جاتی ہے۔ اور تفریق بھی ایسی کہ حقیقی اور لائق اعتنا مجبوریوں پر مبنی ہے۔ ترکی کے جغرافیائی اور سیاسی حالات ایسے ہیں کہ اس کو بہر آئینہ برطانیہ کے ساتھ اپنے رشتوں کو استوار رکھنا پڑ رہا ہے۔ عراق اور شام کے اختلافات اس نازک دور میں بھی ختم نہیں ہو پائے۔ اس لئے قدرتنا ان کی خارجہ پالیسی بھی ایک نہیں ہو سکتی۔ ایران کے ڈانڈے روس سے طے ہوئے ہیں اور اگرچہ علوم و فنون کی دوڑ میں یہ آجکل پس ماندہ ہے تاہم ہمیشہ سے ایک طرح کی تہذیبی انفرادیت رکھتا ہے اس لئے طبعاً نہیں چاہتا کہ روسی اثرات کی دخل اندازیوں کی حوصلہ افزائی کرے اور اپنے خیالات و افکار سے دست بردار ہو جائے۔ روس کے ساتھ تعلقات بڑھانے میں ایک خطرہ یہ بھی ہے کہ اس طرح برسرِ اقتدار گروہ ملکیت کی قابلِ اعتماد پناہ گاہ سے محروم ہو جاتا ہے۔ مصر کی جنگ چونکہ براہِ راست برطانیہ اور فرانس کے استعماری عزائم سے ہے اس لئے وہ ان کی دوستی کے بارے میں سوچ بھی نہیں سکتا۔ اس سلسلہ میں اس حقیقت کا اعتراف کر لینا چاہئے کہ وہ بالکل آزاد ہے جن قوتوں سے چاہے مدد لے اور جن حکومتوں سے چاہے اپنا سیاسی ناظم جوڑے کسی دوسرے ملک کو اس پر اعتراض کا حق حاصل نہیں۔ سعودی عرب اگرچہ امریکہ سے وابستہ ہے مگر برطانیہ سے بھی قطع تعلق نہیں چاہتا کیونکہ اس کے سیاسی مقصدی ڈھانچہ کی استواریوں کا یہی تقاضا ہے۔ اسی لئے وہ ایک حد تک مصر کا ہم نوا ہے۔ پاکستان کی خارجہ پالیسی کے بارے میں کچھ کہنے سے پہلے اس واقعہ کو فراموش نہیں کرنا چاہئے کہ اس کا تعلق مصر کی موجودہ افراتفری سے ہرگز نہیں ہے۔ بلکہ اس سے بہت پہلے اس کو اپنے حالات اور تقاضوں کے مطابق سوچ سمجھ کر مرتب کیا گیا تھا۔ اور وہ سمجھتا ہے کہ ان افسوسناک حالات کے باوجود جو اس جنگ میں پیش آئے ہیں، اس کو بدلنے کی ضرورت نہیں۔ کیوں ضرورت نہیں؟ اس میں دو رائیں ہو سکتی ہیں۔ لیکن جن خطرات اور حقائق کے پیش نظر اس کو مرتب کیا گیا تھا، وہ ابھی جوں کے توں موجود ہیں اس ضمن میں ان نکات پر خصوصیت سے توجہ مبذول رہنا چاہئے کہ پاکستان اپنے ذرائع اور وسائل کے اعتبار سے ایک ایسا ملک ہے جو کسی صورت میں بھی غیر جانبدار نہیں رہ سکتا۔ اس کو اپنی عمرانی اور تہذیبی ترقی کی خاطر حلیف ملکوں اور قوموں کی طرف لامحالہ دوستی کا ماتھ بڑھانا ہے۔ یہ دوستی سیاسی اعتبار سے بھی ضروری ہے کیونکہ پاکستان ایک شدید دشمنی اور خصامت کا رہن منت ہے۔ کون نہیں جانتا کہ اس کی تخلیق میں جس بنیادی عنصر نے کام کیا وہ ہندو کی نظری تنگ نظری ہے جو ہزاروں سال سے اس کی لگ وپے میں جاری و ساری ہے اور لطف یہ ہے کہ ابھی تک اس کے ذہن و فکر سے اس کی تلخیاں دور نہیں

ہوئیں۔ حیدر آباد کو یہ بُری طرح ختم کر چکا ہے۔ جو ناگزیر ہوا اور بھوپال پر قابض ہے اور کشمیر میں اُسی جارحیت، اُسی ناانصافی اور ہٹ دھرمی پر قائم ہے جو تنگ نظر قوموں کا شیوہ ہے۔

ان حالات میں مصر اور شام کے لیڈروں کو معلوم ہونا چاہئے کہ پاکستان کے لئے ہندوستان ایک حقیقی خطرہ ہے اور مسئلہ کشمیر کی نزاکت اسرائیلی نزاکت سے قطعی مختلف نہیں۔ یہاں بھی کسی وقت جنگ کی آگ بھڑک سکتی ہے اور وہی خطرناک صورت حالات پیدا ہو سکتی ہے جس کی وجہ سے عرب ممالک پریشان ہیں۔ ظاہر ہے کہ خدا نخواستہ اگر یہاں جنگ کا آتش فشاں پھٹ پڑا تو عرب ممالک اس مشکل سے نمٹنے کے لئے ہماری کوئی مدد نہیں کر سکتے۔ روس کی طرف اسکی قوت و اثر کا لوہا ماننے کے باوجود اس لئے امید ورجا کے جذبات لئے ہوئے نہیں بڑھ سکتے کہ اس کے عربی اور ہندی نظریوں سے متفق ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ پاکستان خالص دینی مملکت ہے جس کا مطمح نظر اسلامی اُندا زحیات کو اپنانا اور اس کی دعوت کو پھیلانا ہے۔ اور روس لادینی ہی نہیں غیر دینی نظریوں کا علمبردار بھی ہے۔ نظریات افکار کے اس بعد المشرقین کو پائنا بھی آسان تھا اگر اس کے ہاں جمہوری اقدار کی کچھ بھی حوصلہ افزائی ہوتی اور کم از کم ایسا ہو پاتا کہ اشتراکی ریاستوں کی حد تک اس کا طرز عمل منصفانہ ہوتا اور سمجھا جاتا کہ اس کے ملنے کے معنی اپنی انفرادیت کھو نہیں جیکہ زندگی کی دوڑ میں آگے بڑھنا ہے۔ ہنگری میں جو تماشا ہو رہا ہے اس کے بعد کون اس بلاک کے ساتھ وابستگی کو جائز قرار دے سکتا ہے۔ حالات کے اس رخ کے سامنے آجائے کے بعد لے دے کہ صرف برطانیہ کے ساتھ ہی روابط قائم رکھے جاسکتے ہیں جو اگرچہ جفا گر ہے، ظالم ہے، بہانہ جو ہے، مگر بڑی حد تک جمہوریت کا حامی ہے اسلئے پاکستان اپنی پالیسی پر عمل پیرا رہنے کا تہیہ کئے ہوئے ہے۔

بظاہر اس حکمت عملی میں ایک کھلا ہوا تناقض پایا جاتا ہے کہ ہمارے تعلقات ایک ایسے ملک سے استوار ہوں جو عرب ممالک میں حریف و دشمن کی حیثیت سے بدنام ہے۔ ہم اس تناقض کو تسلیم کرتے ہیں۔ لیکن یہ کہتے ہیں کہ تینا تناقض ہم نے پیدا نہیں کیا۔ بلکہ یہ نتیجہ ہے ناگزیر عالمی حالات کی تبدیلیوں کا اور اسلامی ممالک کے اختلاف مقاصد کا۔ ہم صرف یہ کر سکتے ہیں کہ حتی الامکان اس تناقض کو کم کریں۔ اور اپنی پالیسی کو اس انداز سے پروان چڑھاویں کہ آخر آخر میں اس سے پاکستان بھی مضبوط اور استوار ہو اور عرب ممالک کی مشکلات بھی دور ہوں۔ اور ہم ہی کر رہے ہیں۔

## سابق گورنر جنرل غلام محمد نور اللہ مرقدہ

ویسے تو پاکستان بے شمار مسلمانوں کی قربانیوں سے وجود میں آیا۔ کسی نے جانی قربانی کی اور کسی نے خاناں برباد ہونا ایمان اور جذبہ ملی کی بدولت قبول کیا۔ بہت سے عہدہ داروں نے اس کی تعمیر میں اپنی قوتیں صرف کیں۔ لیکن عقل و ہمت و ایمان سے اس کی بنیادوں کو استوار کرنے والے ذی اقتدار معماروں میں سے اگر گراں مایہ خدمات کی بنا پر چار پانچ اشخاص منتخب کئے جائیں تو اس صف میں یقیناً غلام محمد مرحوم کو ایک نمایاں مقام حاصل ہوگا۔ ان میں زیادہ تعداد سرسید کے ایم اے او کالج علی گڑھ کی تعلیم یافتہ ہے۔ غلام محمد بھی علی گڑھ کے قدیم طلباء میں سے تھے۔ کالج میں وہ مجھ سے ایک سال پیچھے تھے۔ میں سائنس میں علی گڑھ کو چھوڑ کر سینٹ اسٹیفن کالج دہلی میں داخل ہو گیا۔ جس کی ایک وجہ یہ تھی کہ فلسفہ کی تعلیم کا انتظام علی گڑھ کی نسبت یہاں بہتر تھا۔ اب پروفیسر رنلڈ علی گڑھ چھوڑ کر لاہور گورنمنٹ کالج میں آ گئے تھے اور ان کے بعد ایک ایسے انگریز پروفیسر فلسفہ پڑھاتے تھے جن سے طلباء فلسفہ مطمئن نہ تھے۔ غلام محمد آخر تک علی گڑھ ہی میں رہے۔ وہیں سے ایم۔ اے پاس کر کے کچھ عرصہ لیکچرار بھی ہو گئے۔ اس وقت کے معاصر طلباء میں سے جناب زاہد حسین بھی تھے جو اب پلٹنگ بورڈ کے چیئرمین کی حیثیت سے گراں بہا خدمات انجام دے رہے ہیں اور اس سے قبل چوٹی کے کلیدی عہدوں پر پاکستان کی تن ذہبی سے خدمت کر چکے ہیں۔ غلام محمد اور زاہد حسین دونوں آڈٹائیڈ اکائونٹس کے مقابلے کے امتحان میں کامیاب ہو کر گورنمنٹ آف انڈیا کی ملازمت میں چلے گئے۔ پاکستان کے وجود میں آنے کے وقت یہ دونوں حکومت ہند میں بہت مقتدر عہدہ دار تھے۔ ان دونوں کے دوستانہ روابط تہایت بے تکلفانہ اور گہرے تھے اور یہ دونوں مجھ سے بھی بہت کچھ بے تکلف تھے۔ ان دونوں میں آپس میں بہت کچھ چھوڑ چھاڑ رہی تھی۔ ایک مرتبہ کراچی میں زاہد حسین صاحب کے گھر پر میری موجودگی میں غلام محمد کہنے لگے کہ بھائی یہ زاہد بہت ڈرپوک اور بے وقوف آدمی ہے۔ ہم دونوں آخر میں ایسی کلیدی آسامیوں پر متعین تھے کہ کروڑوں روپوں کے سودے اور ٹھیکے ہمارے اختیار میں تھے۔ ہم لوگ بے گھٹکا دس بیس لاکھ روپے کمیشنوں میں اپنی جیب میں ڈال سکتے تھے جسے لوگ رشوت بھی نہیں سمجھتے اور نہ ہی ہمیں کوئی پکڑ سکتا تھا۔ لیکن اس زاہد نے ہمیں کچھ نہ کرنے دیا۔ کبھی کہتا تھا کہ

بھائی یہ لاکھوں روپے رکھینگے کہاں کبھی کہتا تھا کہ راتوں کی نیند غائب ہو جائیگی کبھی ایمان بے ایمانی کی بحث لگا دیتا تھا۔ غرضیکہ اس نے نہ خود کچھ کیا اور نہ ہی کچھ ہاتھ لگئے دئے۔ اور دونوں کے دونوں مفلس کے مفلس پاکستان پہنچ گئے۔

اب میں جو کچھ لکھنا چاہتا ہوں وہ غلام محمد صاحب سے خود سنی ہوئی باتیں ہیں یا ان کے متعلق میرا ذاتی مشاہدہ ہے۔ علی گڑھ چھوڑنے کے بعد غلام محمد صاحب سے میل ملاقات کا تو موقع نہ رہا۔ وہ ملازمت کے سلسلے میں زیادہ تر یو۔ پی میں رہے یا دہلی میں اور میں عثمانیہ یونیورسٹی کی تاسیس کے وقت فلسفہ کا پروفیسر ہو کر حیدر آباد دکن چلا گیا۔ اور عمر کا بہترین اور طویل حصہ میں نے وہیں گزار دیا۔ لیکن اس طویل زمانی اور مکانی دوری میں نہ وہ مجھے بھولے اور نہ میں انہیں بھولا۔ یہاں تک کہ وہ وزیر فینائس ہو کر حیدر آباد دکن آگئے اور ان سے قریبی رابطہ دوبارہ قائم ہو گیا۔ انگریزی حکومت کی ملازمت میں بھی میں ان کے دبنگ پن کے کئی واقعات سن چکا تھا۔ لیکن حیدر آباد میں اپنے سامنے ان کی صلاحیت اور جرأت کا اندازہ کرنے کا موقع ملا۔ دیسی ریاستوں میں انگریز عہدہ دار اس قدر رعب اور وقار سے رہتے تھے جو ان کو برٹش انڈیا میں بھی حاصل نہ تھا۔ غلام محمد صاحب کو بھی انہوں نے دیسی آدمی سمجھ کر اکڑفوں شروع کی تو غلام محمد صاحب نے ان کو ایسی ڈانٹ پلائی جیسے کوئی اپنے گستاخی کرنے والے ملازم کو ڈانٹتا ہے۔ نظام ریلوے کے جنرل منیجر ایک صاحب سلاٹر تھے جو اپنے آپ کو مطلق العنان سمجھتے تھے، غلام محمد صاحب کی ایک ڈانٹ کے بعد وہ ڈبک کر رہ گئے۔ اس کی ایک بڑی وجہ یہ تھی کہ غلام محمد صاحب اپنے فن کے ماہر تھے اور کوئی بے عنوانی ان کی نظر سے اوجھل نہ رہتی تھی۔ جو شخص پوری معلومات رکھتا ہو اور تفصیلات پر حاوی ہو اس کے سامنے دوسروں کو سہر تسلیم خم کرنا پڑتا ہے۔ انگریز عہدہ داروں کے علاوہ حیدر آباد میں فراعنہ کا ایک گروہ بھی تھا اور وہ جاگیر دار، نواب اور درباری تھے۔ ان میں سے بعض رشوت خوار اور ریشہ دوانیوں میں ماہر تھے۔ حکومت کے بڑے بڑے عہدے دار یہاں تک کہ سر اکبر حیدری بھی ان کو خوش کرنے میں کسی اصول کی پابندی نہ کرتے تھے۔ رئیس مملکت خود نہایت درشت مزاج اور زر پرست انسان تھا۔ اپنے ذاتی مفاد کے سامنے ملک و ملت کا مفاد اس کے لئے کچھ معنی نہ رکھتا تھا۔ غلام محمد صاحب نے اس گروہ کو بھی ڈرایا اور ہمکایا اور کرنے والے عہدہ داروں کی اکڑ کو توڑ دیا۔ اس معاملے میں دیسی ہو یا انگریز غلام محمد اس کی کچھ پرواہ نہ کرتے تھے۔ گورنمنٹ آف انڈیا میں بھی انگریز ان سے بہت گھبراتے تھے۔ فرماتے تھے کہ حکومت ہند میں جب میں جائنٹ سکریٹری تھا اور دی اور تمغوں سے لیس ایک انگریز فوجی افسر دعا بآ کوئی بریگیڈیر تھا، بے اطلاع میرے کمرے میں گھس آیا۔ میری میز کے سامنے ایک کرسی پر ایک پاؤں

رکھ کر مجھ سے مخاطب ہوا۔ مجھے اس کی بے تمیزی پر بہت غصہ آیا۔ میں نے براہِ فرختہ ہو کر کہا تم کون ہو اور کچھ جواب دینے سے پہلے یہ اپنا سٹم زمین پر رکھ کر بات کرو۔ قیام پاکستان کے بعد جو انگریز عہدہ دار یہاں رہ گئے تھے جب انہوں نے سنا کہ غلام محمد فینانس منسٹر ہو کر آرہے ہیں تو آپس میں کہنے لگے کہ اس شخص سے ہماری نہ بنے گی اور یہ ہمیں نکال کر ہی چھوڑے گا۔ برٹش حکومت سے اس قسم کی کش مکش سے تنگ آکر وہ ایک مرتبہ مستعفی بھی ہو گئے تھے۔ کافی عرصہ الگ رہنے کے بعد پھر ان کو حکومت ہند میں واپس بلا کر ایک اونچے عہدے پر متمکن کیا گیا۔ فرماتے تھے کہ بھائی زندگی میں اور قسم کی بدعنوانیاں بہتیری کی ہیں لیکن فرائض منصبی میں ہمیشہ دیانت اور ہمت سے کام لیا ہے۔ میرے نامہ اعمال میں اس شعبے میں شاید کوئی گناہ عظیم درج نہ ہو۔

پاکستان سے قبل ہی وہ اپنے فن میں اس قدر ماہر مشہور ہو گئے تھے کہ حیدر آباد کی وزارت کے بعد ٹاٹا کی مشہور کمپنی نے کوئی چھ سات ہزار ماہوار تنخواہ اور بہت سی رعایات دے کر غالباً بحیثیت انچارج فینانس رکھ لیا تھا۔ جب ہندوؤں نے مجبور ہو کر پاکستان کا مطالبہ تسلیم کر لیا تو ان کی کوشش تھی کہ چوٹی کے قابل مسلمان پاکستان نہ جانے پائیں۔ مشہور کتاب ورڈ کٹ ان انڈیا کے مصنف ہورے نکلتے مسلمان لیڈروں کو پہلے سے ایک مضمون میں آگاہ کر دیا تھا کہ پاکستان بننے پر ہندو اس قسم کی کوشش کریں گے تم لوگ اس سے متنبہ ہو جاؤ۔ غلام محمد صاحب نے مجھ سے فرمایا کہ غالباً پٹیل کے اشارے پر ٹاٹا والوں نے بہت کوشش کی کہ میں انہیں چھوڑ کر پاکستان نہ جاؤں۔ میری تنخواہ جو پہلے بھی بہت کافی تھی اس میں اضافہ کرنے کے لئے تیار ہو گئے۔ اور یہ کہا کہ اگر تم صحت اور علاج کے لئے امریکہ میں رہنا چاہو تو ہم تم کو امریکہ میں متعین کر دیں گے اور تنخواہ کے علاوہ وہاں رہنے کا کثیر الاؤنس بھی دیں گے مگر پاکستان بننے کے بعد غلام محمد کہاں بھارت میں ٹکنے والے تھے۔ وہاں ان کو جو تنخواہ مل رہی تھی اس سے نصف تنخواہ پر قائد اعظم کے مدعو کرنے پر وہ پاکستان آ گئے۔ یہاں پہنچ کر انہوں نے جس قابلیت اور جرأت سے یہاں کی مالی حالت کو سنبھالا ہے اس کا اندازہ اس سے کریں گے کہ ہندوستان نے ہر قسم کی کوشش کی کہ پاکستان دیوالیہ ہو کر بھارت کے سامنے گھٹنے ٹیک دے۔ دنیا بھر کے ماہرین مالیات و معاشیات نے متحدہ راستے ہو کر کہا کہ پاکستان ایک سال بھی قائم نہیں رہ سکتا۔ لیکن بے زری اور بے سرو سامانی میں بھی پاکستان نہ صرف قائم رہا بلکہ نہایت قلیل عرصے میں اس نے اپنا مالی اور معاشی وقار اور اپنی ساکھ دنیا میں قائم کر لی۔ اس میں بہت سے مردانِ کار کی عقلیں اور ہمتیں صرف ہوئیں لیکن فینانس اگر کسی اناڑی اور ڈرپوک انسان کے ہاتھ میں ہوتا تو ماتحت افسروں کی مجموعی کوششیں بھی اُس سحران

کے زمانے میں اس کو نہ بچا سکتیں۔ فینانس کے ایک بڑے افسر نے ایک روز مجھ سے کہا کہ اس شخص کی زندگی جرات نے کام کیا۔ اگر اس انقلابی دور میں کوئی شخص محض دفتری قسم کا ہوتا تو پاکستان کا سنبھلنا مشکل تھا۔ تمام محکموں کو آخر میں فینانس ہی سے واسطہ پڑتا ہے۔ غلام محمد صاحب کے زمانے میں کوئی عہدہ دار کوئی معاملہ پیش کرتے ہوئے یہ امید نہ رکھ سکتا تھا کہ وہ کسی خامی یا بدعنوانی کو ان کی خرد بین نگاہ سے چھپا سکیگا۔ جہاں کسی نے ایسا کرنے کی کوشش کی وہ ایک ہی ڈانٹ سے لرزہ بر اندام ہو جاتا تھا۔ خواہ وہ اپنے محکمے میں کتنا ہی مقتدر افسر ہو سخی اور شخصی زندگی میں بے انتہا لحاظ اور مروت تھی لیکن مملکت کے معاملات میں ذرہ بھر کسی کا لحاظ نہ کرتے تھے اسی لئے وہ تلخ بیانی بلکہ بدزبانی میں بدنام ہو گئے تھے۔ ان کے ایک ماتحت نے جو ان سے بہت قریب رہ چکا تھا مجھ سے بیان کیا کہ یہ شخص ڈانٹا بہت ہے لیکن کبھی کسی شخص کو محض ذاتی عناد یا غصے کی وجہ سے نقصان نہیں پہنچاتا۔ جہاں تک ہو سکتا ہے فائدہ ہی پہنچانے کی کوشش کرتا ہے۔

### مذہبی اور ملی جذبہ

عبادات و شعائر کے لحاظ سے تو غلام محمد نے اپنے آپ کو مذہبی آدمی سمجھتے تھے اور نہ کوئی دوسرا ان کو مذہبی آدمی شمار کر سکتا ہے۔ لیکن اسلام اور مسلمانوں کے متعلق ان کے قلب کی گہرائیوں میں ایک غیر معمولی جذبہ موجود تھا۔ ویسے تو ہندو پاکستان کے مسلمان ہر مسلمان قوم کے متعلق برادرانہ جذبہ رکھتے ہیں اور اقبال کے ترانہ ملی کا پہلا شعر :

چہن د عرب ہمارا ہندوستان ہمارا مسلم ہیں ہم وطن ہے سارا جہاں ہمارا

اسی تاثر کا اعلان اور اظہار ہے۔ لیکن ہمارے معاصر علی گڑھ کے نوجوانوں میں یہ تاثر غیر معمولی طور پر قوی تھا۔ اس کا خاص محرک ترکوں کے ساتھ خاص ہمدردی تھی جنہیں تمام مغربی اقوام تباہ کرنے پر آمادہ تھیں۔ ۱۹۱۵-۱۹۱۶ء کی جنگ عظیم سے قبل ہی ایک طرف بلقانی اقوام نے اور دوسری طرف اطالیہ نے ترکی ممالک محروسہ پر حملہ کر دیا۔ ابھی ترک اس حملے سے سنبھلنے نہ پائے تھے کہ تمام فرنگ میں جنگ کی انسانیت سوز آگ بھڑک اٹھی۔ ترکوں کا اس سے بچنا دشوار تھا۔ انہوں نے سوچا جرمنوں نے ہمارا کچھ نہیں بگاڑا اور نہ ہماری مملکت کے کسی حصہ پر قابض ہونے کا منصوبہ ان کی سیاست میں دکھائی دیتا ہے۔ ہمارے اصل دشمن انگریز اور ان کے سیاسی و عسکری حلیف ہیں۔ ترک جرمنوں کے حلیف ہونے کی حیثیت سے اس آگ میں کود پڑے۔ فرنگی سیاست کے قمار خانے میں ترکوں نے بھی اپنا پانسہ پھینکا :

خفک آں قمار بازے کہ بیاخت ہر چہ پویش و نہ ماند بیچش آلا ہو پس قمار دیگر

ہندوستان کے مسلمان نہایت درجہ مضطرب مگر بے بس تھے۔ انگریز ہندوستان کی مسلمان فوجوں کو ترکوں کے خلاف لڑانے کے لئے لے گئے۔ غلامی بھی کیا ضمیر کش اور جذبات کش لعنت ہے۔ انسانوں کے پیدا کردہ ٹمر کو رفع کرنے کی بابت رسول کریمؐ کی ہدایت کس قدر مجاہدانہ اور سبق آموز ہے کہ شر کو اپنے قوت بازو سے رفع کرنے کی ہمت اور صلاحیت ہو تو مجاہدانہ عمل سے اس کو رفع کرو۔ اگر حالات ایسے ہیں کہ عمل کی گنجائش نہیں تو اپنی زبان سے اس کے خلاف جہاد کرو اور اگر زبان بندی تک نوبت پہنچ چکی ہے تو اپنے دل میں اسکی مذمت کرو۔ اور اس کے خلاف جذبہ پیدا کرو۔ لیکن یہ آخری صورت ایمان کی ضعیف ترین صورت ہے۔ علی گڑھ کے اس زمانے کے طلباء کے لئے فقط یہ آخری صورت ممکن رہ گئی تھی۔ اگرچہ مولانا محمد علی جوہر کی قسم کے قدیم طلبائے کلمہ حق کو بیاں گب دہل تقریروں میں بھی کہنا شروع کیا اور تحریروں میں بھی اور اس جرم میں تختہ دار پر چڑھنے کے لئے تیار ہو گئے:

مستحق دار کو حکم نظر بند می ملا دیکھئے کیسے رہائی ہوتے ہوتے رہ گئی

غلام محمد اسی دور میں علی گڑھ کے طالب علم تھے۔ طلباء اس سے زیادہ کیا ایشا کر سکتے تھے کہ اپنا پیٹ کاٹ کر جو قلیل رقم جمع ہو وہ ترک مجاہدین کی حمایت کے لئے بھیج دیں۔ طالب علموں کو جو کھانا ملتا تھا وہ پہلے بھی کچھ تشفی بخش نہ تھا۔ چپاتی اور دال اور دو ایک بوٹیوں کے ساتھ کچھ ترکاری۔ کھانے کی مد میں طالب علم کو آٹھ روپے ماہوار دینا پڑتے تھے۔ ان آٹھ روپیوں میں کم از کم دو روپے ٹھیکہ دار کا منافع اور باورچیوں کی لوٹ وضع کر لیجئے۔ اس سستے زمانے میں بھی مبلغ چھ روپے میں کیا مل سکتا تھا۔ طالب علموں نے اس زائدانہ خوراک میں بھی کمی قبول کر لی۔ باقی بس چپاتی اور دال رہ گئی۔ اس ایشا سے جسمانی غذا کم ہو گئی لیکن روحانی غذا بڑھ گئی۔ ملت کے لئے ایشا کی مشق شروع ہو گئی۔ خواہ اس ملت بیضا کے افراد کسی دور دراز ملک میں مصائب میں گرفتار لیکن جہاد کے لئے آمادہ پیکار ہوں۔ اس وقت پاکستان جیسی ایک عظیم اسلامی مملکت کا معرض وجود میں آنا کسی کے خواب میں بھی نہ آ سکتا تھا۔ اقبال نے جذبہ ملی کو ابھارنا اور مسلمانوں کے قلوب کو گرمانا شروع کر دیا تھا۔ لیکن اس سے کچھ عرصہ قبل قرن گام میں بیٹھے ہوئے علی گڑھ کے طلباء کو یہ پیغام بھیجا تھا کہ مبر سے کام لو عمل کا وقت ابھی نہیں آیا:

عجلت کرو نہ میکشوادہ ہے نارسا ابھی رہنے دو تم کے منہ پہ تم خشت کلیسیا ابھی

لے بانگ درا میں اقبال نے یہ مصرع بدل دیا:

بادہ ہے نیم رس ابھی نارسا ہے نارسا ابھی مہینے دو تم کے سر پہ تم خشت کلیسیا ابھی



پاکستان بہت حایتک اقبال ہی کی کوششوں سے بنا۔ لیکن افسوس ہے کہ انہوں نے خم کے منہ سے خشک کلیسا کو پھٹے ہوئے خود اپنی آنکھوں سے نہ دیکھا۔ اگرچہ جو آنکھیں اب اس کو دیکھ رہی ہیں ان کی بصارت بھی بہت کچھ اقبال ہی کی بصیرت کی رہیں منت ہے۔ اس قصہ کہن کو دہرانے کا مقصد یہ بتانا ہے کہ غلام محمد اور ان کی قسم کے بہت سے اور روشن ضمیر اور نور ایمان سے مستنیر سید کے علی گڑھ کالج سے کچھ جذبات اور میلانات لے کر نکلے تھے جو بعد میں پاکستان کی تاسیس و تعمیر میں صورت پذیر ہوئے علی گڑھ میں جس غلام محمد نے اپنی نصف خوراک چھوڑ دی تھی اس نے ٹانٹا سے ملنے والی تنخواہ سے نصف تنخواہ پر پاکستان میں وزیر مالیات بننا بخوشی قبول کر لیا۔

ترکوں کے ساتھ علی گڑھ والوں کا رابطہ ڈاکٹر انصاری کے لمبی مشن کی بدلت اور استوار ہو گیا تھا۔ انقلاب آفریں ترکوں میں سربراہ اور دہ عمائدین کے ساتھ غلام محمد کا گہرا قلبی تعلق بدستور قائم رہا۔ رؤف نے سابق وزیر اعظم ترکی جو جدید ترکی کے معماروں میں سے ہیں جب مصطفیٰ کمال سے اختلاف کی بنا پر کچھ عرصہ کے لئے جلاوطن ہو گئے اور اجاب کی دعوت پر ہندوستان آئے تو غلام محمد اس وقت کلکتہ میں تھے۔ انہوں نے مجھ سے رؤف بے کی درویشانہ سیرت کے بہت سے قصے بیان کئے۔ رؤف بے کے پاس ایک کچی کوڑی نہ تھی، لیکن فقر و غنا کا یہ حال تھا کہ کسی سے بھی کسی صورت میں نہ کچھ طلب کرتے تھے اور نہ کسی کی پیش کش کو قبول کرتے تھے۔ بس جس نے دو روٹیاں کھلا دیں اس کو خوشی سے قبول کر لیا۔ غلام محمد صاحب نے بیان کیا کہ ہم نے دیکھا کہ گرمی کا زمانہ ہے اور رؤف بے کے پاس دو ٹھنڈے سوٹ بھی نہیں ہیں۔ وہ جانتے تھے کہ اگر ہم ان سے کہیں کہ ہم دو چار سوٹ بنوا دیتے ہیں تو وہ کبھی نہ مانیں گے۔ غلام محمد منصوبہ سازی میں ہمیشہ سے یدِ طولیٰ رکھتے تھے۔ انہوں نے یہ پلین بنائی کہ ان سے درخواست کریں کہ طلاں اخبار (مجھے یاد نہیں کہ کون سا اخبار تھا) کے لئے آپ ایک مختصر سا کالم لکھ دیں۔ رؤف بے نے کہا کہ میں اخباروں رسالوں میں مضمون نہیں لکھا کرتا۔ لیکن جب مسلسل اصرار کیا تو ان کو آمادہ کر لیا۔ وہ بیچارہ یہ نہ سمجھ سکا کہ علی گڑھ کے ان شریروں کی یہ کیا چال ہے۔ اس کے بعد ایک رقم اپنی طرف سے ان کو پیش کر دی کہ اخبار کے ایڈیٹر نے اس کالم کا معاوضہ بھیجا ہے۔ وہ روپے تھوڑے ہی تھے۔ مگر غلام محمد نے ان سے کہا کہ اس کے دو تین چینی ریشم کے سوٹ کیوں نہیں بنوا لیتے۔ رؤف بے نے کہا کہ ان چند روپوں میں سوٹ کہاں سے بن سکتے ہیں۔ غلام محمد نے دروغ مصلحت آمیز کو جاری رکھتے ہوئے کہا کہ چینی ریشم سوٹوں کے لئے یہاں بہت سستا یعنی روپے کا دو گز ملتا ہے اور چھ گز میں سوٹ بن جاتا ہے۔ رؤف بے کو یقین نہ آیا تو کہا کہ میرے ساتھ دکانوں پر چلئے اور خود دریافت فرما لیجئے۔ دو چار کپڑے

دالوں سے غلام محمد پہلے ہی کہہ آئے تھے کہ میں ایک صاحب کے ساتھ تمہاری دوکان میں سوٹوں کے ریشم کا بھاؤ پوچھنے آؤں گا جو ریشم بھی وہ پسند کریں اس کی قیمت آٹھ آنے گز بتانا۔ اب وہ روؤف صاحب کو ہمراہ لے کر ایک دوکان میں گھسے۔ کہا کہ سوٹوں کا ریشم دکھاؤ۔ اچھا ریشم چُن کر قیمت پوچھی تو آٹھ آنے گز۔ روؤف بے کو اس ارزانی پر بہت تعجب ہوا۔ اس کے بعد دوسری اور تیسری دوکان میں گئے اچھے سے اچھا ریشم مگر قیمت وہی آٹھ آنے گز۔ آخر دو تین سوٹوں کا کپڑا اخبار سے حاصل کر دہ مفروضہ رقم سے خرید کر سوٹ بنوائے اور اُن کے حوالے کئے۔ فرماتے تھے کہ روؤف بے کی خود داری کا یہ حال تھا کہ نواب بھوپال نے جو علی گڑھ کے طالب علم اور غلام محمد اور خود میرے ہم جماعت تھے، ان کو پانسو روپے ماہوار کا وظیفہ پیش کیا۔ روؤف بے نے یہ کہہ کر قبول کرنے سے انکار کر دیا کہ نواب صاحب کی غریب رعایا کو میرے مقابلے میں اس رقم کی زیادہ ضرورت ہے۔ (ہمارے نام نہاد علماء اور مشائخ اپنی سیرت کا اس سے مقابلہ کر کے دیکھ لیں)۔

ترکوں کے علاوہ دیگر اسلامی اقوام سے رابطہ اخوت و اتحاد کو مضبوط کرنا ہمیشہ غلام محمد صاحب کے مد نظر رہتا تھا اور وہ اس کو عملی جامہ پہنانے کے لئے مواقع کی تلاش کرتے رہتے تھے۔ بلکہ یوں کہئے کہ مواقع پیدا کرنے کی کوشش کرتے تھے۔ مرحوم کے صفات میں سے ایک غیر معمولی صفت ایسے لوگوں سے ذاتی طور پر دوستی پیدا کرنا تھا جنہیں وہ دوستی کے قابل سمجھتے تھے۔ کبھی ذاتی جذبات اور کبھی مفاد و ملت دوستی کے محرکات ہوتے تھے۔ اسلامی جذبے سے یا سیاسی مصلحت سے دیگر اقوام کے جن ذی اقتدار لوگوں سے وہ رابطہ مؤدت کو اہم سمجھتے تھے انہیں چند ہی طاقتوں میں اپنا اور پاکستان کا گرویدہ بنا لیتے تھے۔ ایک روز فرماتے تھے کہ نہ سفارتوں کی رسمی کارروائیوں سے کام چلتا ہے اور نہ ہی پاکستان کی حمایت میں طویل تقریروں سے جس امیر مملکت یا وزیر دولت سے کم سے کم عرصے میں زیادہ سے زیادہ کام لینا مقصود ہو اس سے ذاتی بنا پر دوستی کا تعلق پیدا کر لو تو بڑے بڑے اہم مقاصد آنا فانا پورے ہو جاتے ہیں۔ قبل تقسیم ہندوستان میں کانگریس کے بڑے بڑے لیڈر جن میں جواہر لال نہرو بھی تھے، ان سے دوستانہ تعلق رکھتے تھے۔ اسی طرح مسلم قائدین محمد علی، شوکت علی، ڈاکٹر انصاری، اور اسی طرح صنف دوم کے مسلمان لیڈر بھی ان سے ایسے بے تکلف تھے کہ ان کو غلام محمد نہیں بلکہ او گائے کہہ کر پکارتے تھے (پنجاب کے عوام غلام محمد نامی لوگوں کو اختصار سے یا پیار سے گاما ہی پکارتے ہیں)۔ وہ بادشاہوں سے بھی اس قدر بے تکلف بات کرتے تھے کہ ان جلالت مآب حضرات سے مرعوب ہونے والوں کو حیرت ہوتی تھی۔ غلام محمد جیسے دنگ انسان کے سوا اور کون ہو سکتا تھا جو شاہ ایران کو

روبرو کھدے کہ حضرت بادشاہی کا جواز اسلام میں نہیں ہے۔ یہ شاہی ممالک میں بھی اب چند روزہ ہی ہے۔ (یہ بات انہوں نے خود راقم الحروف سے بیان کی)۔ اب کو ہر وقت یہ فکر دامن گیر رہتی تھی کہ اسلامی ممالک سے قریبی روابط پیدا کرنے کے لئے جتنے وسائل بھی ہوں ان کو استعمال کیا جائے۔ چنانچہ فینانس منسٹری کے زمانے میں انہیں یہ سوچا کہ ایک بین الاقوامی اسلامی معاشی کانفرنس کو کراچی میں منعقد کیا جائے۔ اور اس غرض سے ایک مستقل مجلس قائم کی جائے جس کا ایک الگ سکرٹریٹ ہو۔ اس کانفرنس میں انہوں نے جو طویل اور بلغِ خطبہ پڑھا وہ ایسا عالمانہ تھا کہ اب تک اسلامی معاشیات کے متعلق مضامین اور کتابوں میں اس کے حوالے دئے جاتے ہیں۔

## دفاعی معاہدے

آج کل پاکستان میں انگریزوں کی مصر پر پورش کی وجہ سے بعض لوگ یہ مطالبہ کر رہے ہیں کہ پاکستان بغداد کے معاہدے کو منسوخ کر دے۔ یا کم از کم انگریزوں کو اس میں سے خارج کر کے اس کو خالص اسلامی ممالک کا معاہدہ بنا دیا جائے اور اس کو وسیع کر کے مشرق وسطیٰ کی تمام اسلامی اقوام کو اس میں منسلک کیا جائے۔ عوام رموزِ مملکت اور سیاسی مصلحتوں سے نا آشنا ہوتے ہیں اور تمام حالات اور کوائف پر ایک محیط نظر نہیں ڈال سکتے۔ اس معاہدے میں جو قوم بھی داخل ہوئی وہ اپنی غرض اور مصلحت سے شریک ہوئی۔ روس کی دیرینہ دشمنی کی وجہ سے ترکوں کا جغرافیائی اور سیاسی موقف اس قسم کا ہے کہ انہیں ایسے حلیفوں کی شدید ضرورت ہے جو ان کو روس جیسی زبردست قوت بچا سکیں۔ روس درہ دانیال پر قابض ہو کر بحیرہ روم میں داخل ہونا چاہتا ہے۔ اور استنبول پر قبضہ شہنشاہی روس کا بھی مطمح نظر تھا۔ اشتراکی روس میں بھی یہ تمنا موجود ہے اور اسکی موجودہ قوت کے بد نظر یہ اس کے لئے آسانی سے قابلِ حصول ہے، اگر ترکی جیسا چھوٹا ملک بے حلیف ہو کر رہ جائے۔ اسی وجہ سے ترکی نار تھ الملائک نظامِ دفاع میں شامل ہو گیا۔ روس سے بچنے کے لئے جہاں بھی کوئی محاذ ہو گا ترکی محض اپنی بقا کی خاطر اس میں لازماً شریک ہو جائے گا۔ معاہدہ بغداد کا مقصد روس کے خلاف ایک دفاعی محاذ قائم کرنا تھا۔ انگریز اس میں اس لئے شریک ہوئے کہ وہ مشرق وسطیٰ کے تیل کو اپنے زیرِ اقتدار رکھنا چاہتے ہیں، کیونکہ ان کی صنعتی اور معاشی زندگی اسی تیل کے بل پر قائم ہے۔ سوال یہ ہے کہ پاکستان اس میں کا ہے کو شریک ہوا۔ پاکستان کو اس سے کیا حاصل ہوا یا کیا حاصل ہونے کی توقع ہے۔ اس معاہدے کا ذکر میں غلام محمد صاحب کی سیاست کے بارے میں اس لئے کر رہا ہوں

کہ وہ نہ صرف اس معاہدے کے حامی تھے بلکہ یہ بہت کچھ ان کے سیاسی شعور کا نتیجہ تھا کہ پاکستان اس معاہدے میں شریک ہوا۔ ابھی بیان ہو چکا ہے کہ ترکی اس میں کیوں شریک ہوا اور انگریز کیوں اس کے محرک یا موید ہوئے۔ پاکستان کو اس میں شریک ہونے کی کیا ضرورت تھی اس کو سرکاری طور پر کبھی ہماری حکومت نے بیان نہیں کیا۔ انہماک خیال یا اخلائے خیال حکومتیں اپنی مصلحت سے کرتی ہیں لیکن چونکہ ہم حکومت کے کوئی پٹرزے نہیں ہیں اس لئے ہمیں اس بات کو من و عن تکھنے میں کوئی رکاوٹ نہیں کہ جس طرح ترکی کا جانی دشمن روس ہے اسی طرح پاکستان کا کھلا دشمن بھارت ہے۔ بھارت کو انگریز نہایت قوی کر کے چھوڑ گیا۔ انگریزوں نے اسلحہ کے بیش بہا کارخانے بھارت میں چھوڑے۔ جاپانیوں کے خلاف تیار کردہ خوفناک جنگی سامان ہندوؤں کے قبضے میں آیا۔

بھارت نے اپنی دولت، وسعت ملک اور عسکری قوت کے مقابلے میں پاکستان کو کمزور اور بے بس سمجھ کر بات بات پر اس کو دھمکیاں دینی شروع کیں۔ کبھی مغربی پاکستان کی سرحد پر اور کبھی مشرقی پاکستان کے قریب اپنی افواج کا کثیر حصہ لاڈالا اور پاکستان پر حملہ آور ہونے کے بہانے تراشنے لگا۔ بھارت اور پاکستان کی سرحدیں اتنی طویل ہیں کہ جنگ کی حالت میں اکیلا پاکستان آسانی سے ان کا دفاع نہیں کر سکتا۔ بھارت نے اپنی عسکری قوت زیادہ تر پاکستان کو ڈرانے دھمکانے کے لئے پہلے سے کٹی گنا زیادہ بڑھالی ہے اور یہ اضافہ روز افزوں ہے۔ بھارت سے کوئی پوچھے کہ یہ مہاتما گاندھی کے عدم تشدد کا رام راجیہ ملک کس کے خلاف یہ خوفناک عسکری قوت پیدا کر رہا ہے۔ اسے نہ چین سے خطرہ ہے اور نہ روس سے جنگ کا کوئی بعید گمان بھی ہو سکتا ہے۔ کیونکہ جنگ میں روس کے مقابلے میں بھارت ایک دن بھی نہیں ٹھیر سکتا۔ جس قوت سے تمام یورپ اور امریکہ لرزہ بر اندام ہے اس کے مقابلے کے لئے بھلا بھارت کیا تیاریاں کر سکتا ہے۔ یہ سب بھارتی عسکری قوت جو اپنی رعایا کو بھوکا ننگا رکھ پیدا کی جاتی ہے اس کا ایک ہی واحد مقصد ہے اور وہ پاکستان کو مرعوب کرنا۔ یہ زمانہ ایسا نہیں ہے کہ پاکستان جیسے چھوٹے اور مفلس ملک کسی زبردست انسانیت سوز ہمسایہ دشمن کا مقابلہ حلیفوں کے بغیر کر سکیں۔ حلیفوں کی ضرورت تو پاکستان سے دس گنا زیادہ قوی قوموں کو بھی اس پر مجبور کر رہی ہے کہ قوی تر ممالک کی تعدی سے بچنا چاہو تو کچھ ایسے حلیف پیدا کر لو جو بوقت ضرورت تمہاری مؤثر حمایت پر آمادہ ہو جائیں۔ مصر ہی کو دیکھ لیجئے۔ اگر انگریزوں اور امریکیوں سے ناامید ہو کر اس نے روس اور دیگر اشتراکی ممالک سے رابطہ پیدا نہ کیا ہوتا تو انگریز، فرانسیسی اور یہودی مل کر اس کے پرچے اڑا دیتے۔ روس کی ایک ہی دہکی نے ان کا مزاج درست کر دیا۔ بغداد پمکٹ کے متعلق لوگ غلام محمد کو مطلع کرتے

ہیں لیکن یہ نہیں سوچتے کہ اس معاہدے کی وجہ سے پنڈت نہرو کے پیٹ میں کیوں آتش بازی چھوٹ رہی ہے۔ اس معاہدے کے آغاز سے لے کر اب تک پنڈت نہرو اس کا ماتم کرتے رہتے ہیں۔ اگر پاکستان اس معاہدے میں روس کے خوف سے شریک ہوتا تو پنڈت صاحب اس قدر برا فروختہ نہ ہوتے۔

معاہدہ بغداد یہ ہے کہ ان معاہدہ اقوام کی سرحدوں پر اگر کسی نے جارحانہ کارروائی کی، جنگ کی دہکی دی یا جنگ شروع کی تو یہ اقوام مل کر اس کا مقابلہ کریں گی۔ یہ درست ہے کہ عسکری لحاظ سے ایران یا عراق ہماری قابل ذکر مدد نہیں کر سکتے، لیکن ان میں انگریز بھی اپنے مفاد کی خاطر موجود ہے جس کی قوت اور اعانت سے پنڈت نہرو گھبراتے ہیں۔ کیا پاکستانی لوگ یہ نہیں دیکھتے کہ اس معاہدے کے بعد سے پنڈت جی مسلسل ماتم نو کرتے ہیں لیکن پاکستان کی سرحدوں پر فوجیں اکٹھا کرنے کی دہکی ختم ہو گئی ہے۔ معاہدہ بغداد میں ہمیں انگریز کو شریک رکھنے کا ایک اہم مقصد یہی تھا کہ پنڈت جی کے دماغ سے پاکستان پر حملہ آوری کا جنون نکل جائے۔ غلام محمد مرحوم اس معاہدے سے دو گونہ مقاصد حاصل کرنا چاہتے تھے۔

ایک یہ کہ بھارت کو یہ معلوم ہو جائے کہ تقسیم کر کے ہندوستان کا ملک چھوڑنے کے بعد انگریز بھارت کو پاکستان کے خلاف نہ اُکسائے گا اور نہ اس کی براہ راست اس معاملے میں مدد کرے گا۔ نیز یہ کہ انگریزوں کو دفاعی معاہدے میں شریک کر کے پاکستان کی سالمیت کو محفوظ کیا جائے کیونکہ پاکستان کو ابھی حفاظت کی ضرورت ہے اور اگر انگریز بھارت کو ایک بڑا ملک سمجھ کر پاکستان کے خلاف اس کا معاون ہو گیا تو پاکستان بے یار و مددگار رہ جائے گا۔ نہ روسی اس کی امداد کو پہنچیں گے اور نہ امریکی۔ دوسرا مقصد سیاسی سمجھ لیجئے یا مذہبی یا جذباتی اور وہ یہ تھا کہ رفتہ رفتہ اسلامی ممالک سے رشتہ اتحاد مضبوط ہونا چاہئے۔

بھارت کے ساتھ اور اس کی شد سے افغانستان ہمارا دشمن ہو گیا ہے اور وہ کسی معقول برادرانہ سمجھوتے کی طرف آتا ہی نہیں۔ پاکستان کی تمام کوششیں اس بارے میں بے نتیجہ رہیں اور پاکستان کے لئے خطرہ بڑھ گیا۔ لازمی طور پر ہم کو ایران، عراق اور ترکی سے دفاعی معاہدہ کرنا پڑا۔ اس معاہدے میں انگریز اپنی غرض سے شریک ہوا لیکن پاکستان نہ تب اس کے لئے تیار تھا اور نہ اب تیار ہے اور نہ کبھی تیار ہوگا، کہ انگریزوں کے استعمار کو مشرق وسطیٰ میں قومی بنانے میں مدد ہو یا کسی اسلامی ملک کے خلاف کسی معاملے میں بھی انگریزوں کی مدد کی جائے۔ ایک طرف بھارت جیسے دشمن سے بچاؤ اور دوسری طرف اسلامی ممالک سے اتحاد و وفاق کا آغاز معاہدہ کا مقصد ہے۔ پاکستان کے ناقابل ہنگامہ آراء ڈراٹھنڈے دل سے سوچ کر یہ بتائیں کہ ان دو مقاصد میں سے کون سا مقصد غلط یا پاکستان کے لئے مضر ہے۔

یہی حال جنوب مشرقی ایشیائی معاہدے کا ہے جس میں فرانسیسی جیسی بد بخت قوم بھی شامل ہے۔

اس علاقے میں بھی انگریز ہوں یا فرانسیسی یا امریکی، سب اپنے اپنے مفاد کو مد نظر رکھ کر شریک ہوئے اور یہ ظاہر ہے کہ قومیں اور ملکیتیں سب سے پہلے اپنے مفاد ہی کو مد نظر رکھ کر عمل کرتی ہیں۔ پاکستان بھی اس سلسلے میں اپنی حفاظت کے لئے شریک ہوا۔ کیونکہ عسکری حیثیت میں مشرقی بنگال کا دفاع بھارت کے خلاف پاکستان کے لئے ایک بڑا کٹھن معاملہ ہے۔ بھارت آمادہ جنگ ہوا تو پاکستان کو دو دور دراز محاذوں پر اپنا بچاؤ کرنا ہو گا۔ ان معاہدوں سے بہت قبل ایک مقتدر ترک سیاسی لیڈر نے پاکستان کے ایک ناپید سے کہا کہ ترک سپاہیوں کی بہادری مشہور ہے لیکن ۱۹۱۲ء سے لے کر ۱۹۱۸ء تک ترکوں کو یہی مصیبت رہی کہ ممالک محروسہ کے کئی حصے دور افتادہ تھے اور ترکوں کو کئی محاذوں پر بیک وقت لڑنا پڑتا تھا۔ اس نے کہا کہ ہمیں خطرہ ہے کہ بھارت نے اگر کبھی جنگ پھیر دی تو ہمیں دو محاذوں پر بیک وقت لڑنا پڑیگا جن کے درمیان میں ہزار میل کا دشمن ملک موجود ہے۔ دشمن کو ہر طرح کی آسانیاں ہوں گی اور تم کو ناقابل حل مشکلات۔ مشرقی پاکستان کو محفوظ کرنے ہی کے لئے یہ ضرورت پیش آئی کہ دو تین زبردست حلیف پیدا کئے جائیں جو مشرقی پاکستان پر بھارت کے حملے کے وقت بھارت پر سیاسی یا عسکری دباؤ ڈال سکیں۔ ایک حدیث نبویؐ کا یہ مضمون ہے کہ بعض اوقات کسی مردِ فاسق سے بھی اسلام کی اعانت ہو جاتی ہے۔ انگریز اور فرانسیسی سیاست میں جا بجا فاسق و فجور کا ثبوت دیتے ہیں، لیکن اگر ہمارے کسی قریبی دشمن کے خلاف کسی معاہدے کی رُو سے ان پر ہماری اعانت فرض ہو جائے تو اس میں کیا نقصان ہے۔ پاکستان کا اولین فرض اپنی ملکی سالمیت کو محفوظ کرنا ہے۔ انہیں دو معاہدوں کی وجہ سے پاکستان میں روس دوست اور اشتراکیت پسندوں نے، جو پاکستان کو غیر جانبداری کی آرٹ میں اشتراکی ممالک کا حلیف بنانا چاہتے ہیں، ایک ہنگامہ بپا کر رکھا ہے۔ اسی وجہ سے غلام محمد جیسے معمارِ ملت کی وفات پر ایک کلمہ خیر ان کی زبان سے نہیں نکلا۔

یہ لوگ یہ تقاضا بھی کرتے ہیں کہ پاکستان برٹش کومن ویلتھ سے نکل جائے اور انگریزوں کو اپنا مخالف بنا ڈالے۔ یہ لوگ یہ نہیں سوچتے کہ پنڈت نہرو جو انگریزوں کی امپیریلزم کے خلاف ہر موقع پر احتجاج کرتا رہتا ہے، اور جس نے مشرقی قوموں کو غیر جانبدار رہنے کی تلقین بے وقوفوں سے داویلنے کے لئے اپنا شغل بنا رکھا ہے، وہ مصر کی حمایت میں پاکستان سے دو قدم آگے رہنے کی کوشش اور انگریزوں کی مصر پر اس ظالمانہ یورش کے باوجود برٹش کومن ویلتھ سے کیوں قطع تعلق نہیں کرتا۔ وجہ صرف یہی ہے کہ اس کو خطرہ ہے کہ اگر بھارت برٹش کامن ویلتھ سے نکل جائے اور پاکستان اس میں بدستور موجود رہے تو انگریز بھارت کے خلاف پاکستان کے حامی ہو جائیں گے۔ ہندوؤں اور

مسلمانوں میں یہی فرق ہے کہ ہندو قوم اور اس کے لیڈر اپنے مقصد کو خوب سمجھتے ہیں۔ لیکن نا فہم کچ فہم مسلمان عوام جنہیں بعض مسلمان سیاست اپنا آلہ کار بناتے ہیں یہ نہیں سمجھ سکتے کہ پاکستان کو بھارت سے محفوظ رکھنے کے لئے ہمیں قوی حلیفوں کی ضرورت ہے۔ خواہ وہ حلیف ایسے ہوں جن کے بعض اعمال کی وجہ سے ہم انہیں ملعون قرار دیں۔ سیاسی اتحاد، دوستی یا محبت کی بنا پر نہیں ہوتا اور سیاسیات میں مخالفت یا موافقت دین یا اخلاق ہی کی بنا پر نہیں ہوتی۔ آغاز اسلام میں بھی بعض اوقات کفار مسلمانوں کے حلیف ہو کر ان کی طرف سے لڑے ہیں۔ ہندوستان کی تاریخ میں بھی اکبر نے ہندو راجپوتوں کو اپنا حلیف بنا کر سلطنت کو وسعت دی اور اس کو ایسا استوار کیا کہ اس کے بعد جہانگیر اور شاہجہان جیسے بے ہمت اور عیش پرست جانشینوں کے باوجود وہ سلطنت قائم رہی۔

(باقی آئندہ)

## حکمتِ رومی

مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالعظیم صاحب  
قیمت تین روپے

ماثر لاہور

## حیاتِ محمد

مصنفہ محمد حسین بیگل پاشا  
مترجمہ ابو یوسف امام خاں صاحب  
قیمت اشعارہ روپے بارہ آنے

افکارِ غزالی

مصنفہ مولانا محمد حنیف ندوی  
قیمت سات روپے

مصنفہ جناب سید ہاشمی فرید آبادی  
قیمت تین روپے

ملنے کا پتہ :- ادارہ ثقافتِ اسلامیہ - ۲۔ کلب روڈ۔ لاہور

لشیر احمد ڈار

## بھگوت گیتا اور اس کا فلسفہ اخلاق

بھگوت گیتا ہندوؤں کی مشہور اور مقدس کتاب و حقیقت مہا بھارت کا ایک حصہ ہے۔ اس میں کوروؤں اور پانڈوؤں کی لڑائی کے ایک خاص واقعہ کی طرف اشارہ ہے۔ دونوں فوجیں ایک دوسرے کے بالمقابل کوروکھشتر کے مقام پر آموجود ہوئیں۔ کوروؤں کا بادشاہ نابینا دھرت راشٹر تھا۔ اس کے رتھ بان کو دیوتاؤں نے اپنے خاص اختیارات سے بصارت اور بصیرت کی ایسی قوت عطا کی تھی کہ وہ نہ صرف خارجی واقعات کا مشاہدہ کر سکتا تھا، بلکہ دلوں کی باتیں اور وساوس کا علم بھی اس کے لئے آسان ہو گیا تھا۔ اسی رتھ بان کی زبان سے دھرت راشٹر جنگ کے حالات سنتا جا رہا ہے۔ اس کہانی میں سب سے پہلے کرشن اور راجن کا مکالمہ ہے جس کا پورا نام بھگوت گیتا پیش ہے یعنی ”بھگوان کے راز سر بستہ کا اظہار“ اور جس کو بھگوت گیتہ یا گیتا بھی کہا جاتا ہے۔

جب دونوں فوجیں لڑائی کے لئے تیار ہو گئیں اور جنگ چھڑنے ہی والی تھی تو راجن کے دل میں ایک ذہنی کش مکش کا آغاز ہوا۔ یہ صحیح ہے کہ میں ایک اچھے مقصد کے لئے میدان کارزار میں اتر رہا ہوں۔ لیکن کیا قتل و خون ایک صحیح طریقہ ہے؟ اس کے دل و دماغ میں یہ سوال ایک آگ کی طرح بھڑکنے لگا اور چند لمحوں کے لئے اس کی قوت فیصلہ بالکل شل ہو گئی۔ بے شمار انسانوں کے قتل و غارت سے اور خاص کر اس حالت میں وہ تمام انسان اس کے اپنے بھائی بند رشتہ دار اور عزیز ہوں، اس کی روح گریزاں تھی۔ کیا خون کے بہتے ہوئے دریا سے عبور کرنا اس کے لئے ممکن ہے؟ راجن کی یہ نفسیاتی کش مکش و حقیقت تمام بنی نوع انسان کی ذہنی اور اخلاقی حالت کا آئینہ ہے۔ راجن پانڈوؤں کا سردار ہی نہیں بلکہ صحت مند اور بلند کردار انسانیت کا نمایندہ ہے جس کے نزدیک ایک بہترین مقصد کے حصول کے لئے ذرائع بھی ہر قسم کی آلودگی اور اخلاقی گمراہی سے پاک ہونے چاہئیں لیکن یہاں اس کے سامنے حقیقی سوال یہ ہے کہ کیا قتل نفس جیسا بظاہر غیر اخلاقی فعل ایک صحیح راستہ ہے؟ کیا اس فتنہ و فساد کو ختم کرنے کے لئے جو کوروؤں کے طرز عمل سے معاشرہ میں پیدا ہو رہا ہے، یہی طریقہ ہے؟ کیا یہ ممکن نہیں کہ کسی پُر امن طریقے سے اس کا حل ہو سکے؟ اس کو احساس تھا کہ باوجود فہمائش کے باوجود ہر کوشش کے کوروؤں کے رویہ اور طریقہ زندگی میں کوئی اصلاح نہیں ہو سکی اور حالات اتنے مخدوش ہو چکے ہیں کہ ہر قسم کی بہتری کا امکان ختم ہو چکا ہے۔ اب اس کے سوائے کوئی چارہ



کار نہیں کہ جنگ کر کے اس فتنہ و فساد کا دروازہ ہمیشہ کے لئے بند کر دیا جائے۔ لیکن ارجن کے لئے اس منزل سے گزرنے پر دشوار ہو رہا تھا اور وہ باوجود انتہائی کوشش کے کوئی قطعی فیصلہ نہ کر سکا۔ ایک دفعہ اس نے یہاں تک تہیہ کر لیا کہ وہ اپنی زندگی ختم کر ڈالے یا دنیا کو چھوڑ چھاڑ کر اس کش مکش سے نجات حاصل کر لے۔ ارجن کا یہ ذہنی الجھاؤ اور نفسیاتی پریشانی درحقیقت انسانی تاریخ میں دو مختلف اصولوں کی کش مکش ہے۔ ایک طرف ایسا نظریہ اخلاق ہے جس نے انسان کی انفرادیت پر زیادہ زور دیا اور اس کے سامنے اس کائنات کا ایسا خوفناک تصور پیش کیا کہ اس سے گھبرا کر ہر انسان اپنے نفس کو لالٹشوں سے بچانے کے لئے دنیا اور اس کے متعلق سے میلوہ ہو جائے۔ عیسائیت اور بدعت اس کی بدترین مثالیں ہیں۔ ان کے نزدیک جس چیز کی ضرورت ہے وہ صرف انسانی ارادہ کی اصلاح ہے جس کے بعد اس کے لئے نجات کا راستہ صاف ہو جاتا ہے۔ چند اخلاقی اصولوں کی پیروی، جسمانی ریاضت اور تپسیا کے علاوہ کسی چیز کی حاجت نہیں۔ خدا کا وجود یا آخرت کا عقیدہ موجود ہو یا نہ اس مقصد کے حصول میں کسی طرح اثر انداز نہیں۔ زندگی اپنی فطرت ہی میں بدی ہے اور اس لئے ہر وہ چیز اور جذبہ جو زندگی کو بڑھائے، ترقی دے یا قائم رکھے قابلِ ترک ہے۔ ہر وہ عمل جس سے انسانی جسم پاک و صاف رہے یا جس سے اسے تقویت پہنچے بدی کا ممد و معاون ہے۔ اس لئے صاف ستھرے کپڑے پہننا، نہانا، دھونا، یا بیماری کی حالت میں علاج کرانا سبھی حقیقی گیان کے خلاف ہیں۔

اسی قسم کا نظریہ رہبانیت بعد میں مشرقی تصوف میں بھی پیدا ہوا جس کے اثرات فارسی ادب میں اب بھی موجود ہیں۔ اس کے نزدیک یہ دنیا دار العذاب ہے اور اس سے بچنا اور نجات حاصل کرنا انسان کا اولیٰ فرض، انسانی تعلقات، معاشرے میں رہنے کی ذمہ داری، دوسرے لوگوں کی بہتری اور بھلائی، غرض ہر قسم کی اجتماعی ذمہ داریوں سے انکار اور فرار اس کی سرشت میں ہے۔ ایسے فطریہ حیات میں جو خالص سلبيت پر مبنی ہو کسی قسم کی آویزش کا امکان ہی نہیں۔ تاریخی طور پر یہ حقیقت اپنی جگہ نمایاں ہے کہ اس قسم کے رہبانی مذاہب یا اخلاقی نظاموں کے حاملین کو کسی زمانے میں بھی اپنے معاشرے لوگوں سے کسی قسم کی پیکار یا مخالفت کا سامنا نہیں کرنا پڑا اس لئے ان کے لئے محبت، آشتی، امن، پیار، درگزر جیسے منفعلانہ صفات کے علاوہ کوئی اور اخلاقی نصب العین ہونہیں سکتا تھا۔ جب ایک راہب یا سادہو کا نظریہ ہی یہ ہو کہ یہ تمام کائنات اور اس کی تمام تر ذمہ داریاں محض زنجیریں ہیں جو اس کو صحیح منزل تک پہنچنے سے روکتی ہیں تو اسے اس کی طرف رجوع کرنے کی ضرورت ہی کیا ہو سکتی ہے۔ دوسری طرف وہ نظریہ اخلاق ہے جس کا تمام تر دار و مدار معاشرے کی اصلاح ہے جس میں زندگی سے گریز نہیں بلکہ مخالف قوتوں سے ہر قسم کے تصادم سے مقصد کا حصول ہے۔ اگر نیکی کا پھلن، اور بدی سے بچاؤ پُر امن طریقے سے حاصل نہ ہو سکے تو اس کے لئے جان کی بازی لگانا دینا عین ایمان ہے۔ اس میں زندگی کا مقصد انفرادی نجات

نہیں بلکہ معاشرتی اور اجتماعی فلاح و نفع ہے۔ یہاں انسان کا دائرہ عمل جنگل اور پہاڑ اور دیوانے نہیں بلکہ دیہاتوں اور شہروں کی آبادیاں ہیں جہاں انسانوں کے باہمی میل جول سے ہزاروں اخلاقی مسائل پیدا ہوتے ہیں اور جن کے صحیح حل پر اجتماعی سکون و فلاح کا دار و مدار ہے۔

ارجن کی کش مکش انہی دو نظریوں کی جنگ تھی اس کے لئے ان دونوں میں سے کسی کی طرف میلان ہو سکتا تھا، تو پہلے کی طرف کیونکہ اس نظریہ حیات میں سکون، خاموشی، ٹھہراؤ تھا جو ارجن کو اس کش مکش سے نجات دے سکتا تھا۔ لیکن عین اس نازک وقت پر کرشن نے اس کو مسائل کی اصل حقیقت و نوعیت کی طرف توجہ دلائی پہلے باب میں ارجن کی کیفیت بالکل دلیبی ہی ہے۔ جس کو صوفیاء کے ہاں قبض سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ مکالمہ میں لحظہ ملحوظ گہرائی اور وسعت برہمتی جاتی ہے۔ دوسرے باب سے فلسفیانہ مباحث شروع ہوتے ہیں۔ انسان کا حقیقی مرکز جسم یا حواس نہیں بلکہ ابدی روح ہے اور اس طرح ارجن کی توجہ ظاہری اور سطحی مسائل سے ہٹا کر اصل حقیقت کی طرف لائی جاتی ہے۔ یہ کورو کشیتر کا میدان جنگ گویا انسانی روح کی زندگی ہے اور کورو وہ دشمن ہیں جو اس کی زندگی کی ترقی اور نشو و نما میں حارج اور رکاوٹ ہیں۔ ارجن ایک عام انسان ہے جو مختلف قسم کی ترغیبات کے حملوں سے گھرا ہوا پریشان ہے۔ کرشن کی آواز گویا خدا کی آواز ہے جو ارجن کو مایوسی کے خوفناک گرہ سے نکال کر روشنی کی طرف لے جانا چاہتی ہے۔ پہلے ہی باب میں کرشن نے ارجن کے دل کی کیفیات اور خواہشات کا عمدہ تجزیہ کر کے ارجن کو اعلیٰ مقصد کی جدوجہد کے لئے تیار کر دیا۔ جب مکالمہ آگے بڑھا ہے تو جنگ کی آوازیں اور وہ خوفناک ماحول سمیٹا مانوی حیثیت اختیار کر لیتے ہیں اور صرف انسانی زندگی کے مسائل پر پُر لطف بحث سامنے آتی ہے جس کے بعد ارجن کی زندگی کا نقشہ ہی بدل جاتا ہے۔

ہندوستان میں عام طور پر تین مختلف طریقے مروج تھے۔ پہلا طریقہ تو ویدوں میں مندرج تھا یعنی رسی عبادات مثلاً قربانی وغیرہ اور دیگر نیک کام کرنا (کرم یوگ)۔ دوسرا طریقہ بعد میں اپنشدوں کی وجہ سے مروج ہوا اس میں عمل کی بجائے علم پر زیادہ زور دیا گیا۔ یعنی جس شخص کو صحیح علم حاصل ہو تو گویا اس نے نجات کے دروازے کی کنجی پر قبضہ کر لیا۔ بعد میں ویدانت نے اسی نظریے کی تائید کی (جنان یوگ) تیسرا طریقہ عام طور پر بھگت کہلاتا ہے جس میں عمل اور علم کی بجائے جذبات کا اہم ہار زیادہ ہوتا ہے یعنی خدا سے محبت اور آغوش کا اظہار۔ (بھگت یوگ) بھگوت گیتا گویا اسی بھگت کے طریقہ کی نمائندہ ہے اگرچہ اس میں باقی دونوں طریقوں، علم و عمل پر بھی مناسب زور دیا گیا ہے۔

بھگت اور اس کے ساتھ بھگوت اور بھاگوت صب کا ماخذ سنسکرت کا مادہ بھج ہے جس کے معنی تعریف کرنا، عبادت کرنا ہیں۔ (بھجن اسی ماخذ سے نکلا ہے) گویا بھگت یوگ دوسرے غفلوں میں عبادت کا وہ طریقہ ہے

جس میں انسانی جذبات کی شدت موجود ہو۔ اگر خدا کی عبادت محض رسم اور ظاہریت کا مظاہرہ ہے جس میں کوئی خلوص اور جذبہ نہیں تو ایسی عبادت یقیناً بے کار محض ہے بلکہ انسان کے ذہن میں غلط تصورات پیدا کرنے کی وجہ سے فائدہ کی بجائے نقصان دہ ثابت ہو سکتی ہے۔ عبادت جو خدا کے سامنے عبودیت کا اظہار ہے تبھی اخلاقی حیثیت سے فائدہ مند ہو سکتی ہے اگر اس میں خدا کے ساتھ عجز و نیاز، محبت و تذلل، توکل و خشیت سبھی موجود ہوں۔ لیکن بھکتی کے اس تصور کے ساتھ خدا کا ایک خاص قسم کا تصور وابستہ ہے۔

ہندوؤں کی مذہبی تاریخ میں خدا کا ایک تصور موجود تھا۔ ان کے نزدیک خدا اٹے واحد و ہستی نہیں جو توحیدِ مذہب پیش کرتے ہیں، جو خالق کائنات بھی ہے لیکن اس کا وجود اس کائنات سے ماوراء ہے۔ جو رحمان و غفور ہونے کے ساتھ ہی اس کائنات کی کسی چیز سے مشابہ بھی نہیں، جو انسانوں کی فردریات اور تمناؤں کو سناتا، دیکھتا ہے اور اس کے باوجود وہ تمام کمزوریوں اور کوتاہیوں سے پاک ہے۔ ویدوں میں توحید کے سہم تصور کے ساتھ ساتھ شرک، ایک خدا کے ارد گرد ہزاروں اور دیوتا ہر جگہ نظر آتے ہیں۔ اس کے بعد اُپنشدوں میں وحدت وجود کا فلسفیانہ نظریہ نمایاں جگہ حاصل کر لیا ہے۔ وحدت وجود کا خدا درحقیقت توحیدی خدا نہیں بلکہ فلسفہ کا اصول مطلق ہے جو محض منطقی اور فلسفیانہ حیثیت سے کثرت میں وحدت پیدا کرتا ہے۔ وہ کائنات سے علیحدہ کوئی ہستی نہیں اور اس لئے ایسے خدا کے ساتھ عجز و نیاز، محبت و الفت کا اظہار ممکن ہی نہیں۔ اس اصول مطلق کو درحقیقت خدا کا نام دینا ہی غلط ہے یہی تصورات جات ہندوؤں کے ہاں مقبول ہوئے اور اسی کو نظریہ ویدانت کہتے ہیں جس کی تائید میں شنکر اچاریہ نے ویدانت شوتراور گیتا کی تفسیریں لکھیں۔ ان دونوں نظریات کے بنیادی اختلاف کو محسوس کرتے ہوئے مبصرین کا خیال ہے کہ بھگوت گیتا جس میں وحدت وجودی اصول مطلق کے بالقابل توحیدی خدا کا تصور بھی موجود ہے۔ غیر آریہ یا غیر برہمن اقوام کے مذہبی رجحان کا آئینہ دار ہے۔

آریہ تو میں کئی نسلوں تک ہندوستان میں داخل ہوتی رہیں۔ بعد کے آنے والوں کی زبان، رسم و رواج اور عادات پہلوں سے بالکل مختلف تھیں۔ کافی عرصے تک ان کے درمیان فسادات و لڑائیاں ہوتی رہیں حتیٰ کہ ایک گروہ جو سب سے زیادہ طاقتور تھا، کامیاب ہوا اور باقیوں نے اس کی برتری تسلیم کر لی۔ یہ طاقتور گروہ کورو و خانہ دان تھا جو مدھیادیش (موجودہ دہلی اور اس کا شمالی علاقہ) میں آباد تھا۔ مدھیادیش یعنی وسطی علاقہ کی ہی زبان تھی جو بعد میں ترقی کرتے ہوئے سنسکرت بنی۔ اسی علاقے میں وید لکھے اور جمع کئے گئے اور یہیں برہمنوں کا مخصوص طبقہ پیدا ہوا جنہوں نے ایک برتر سیاسی اور سماجی حیثیت مستحکم کی جو بعد میں سارے ہندوستان میں تسلیم کر لی گئی۔ آریوں کی تمام مذہبی کتابیں جو اس وقت موجود ہیں یہیں تیار ہوئیں۔

۱۔ مدھیادیش کے مشرق و جنوب اور مغرب میں بھی دوسری آریہ اقوام آباد تھیں۔ شروع میں

برہمنوں کے بالمقابل کشتری بھی کافی طاقت اور عظمت کے مالک تھے۔ آغاز میں برہمن اور کشتری دونوں قربانی کی رسوم ادا کرنے کے مجاز تھے اگرچہ بعد میں یہ کام صرف برہمنوں کے لئے مخصوص ہو گیا۔ مدھیا دیش کے باہر برہمنوں کا اثر و رسوخ اتنا زیادہ نہ تھا جتنا کہ مدھیا دیش میں۔ چنانچہ ان بیرونی ممالک میں محقق اور مفکر اکثر کشتری ہی ہوتے تھے جن کی تعریف خود ان کے ہمسر برہمنوں کی تصانیف میں اکثر ملتی ہیں۔ سانکھیا کا مادیت پرستانہ فلسفہ اسی علاقے میں پیدا ہوا اور اس کے بانی اور سرپرست بھی کشتری تھے۔ گوتم اور مہا ویر جنہوں نے بدھ مت اور جین مت کی بنیاد رکھی انہی علاقوں کے کشتری تھے۔ یہیں مدھیا دیش کے برہمنی وحدت وجود کے بالمقابل کشتریوں نے توحیدی نظریہ حیات پیش کیا۔ بھگوت گیتا (۱۰: ۱-۱۱) میں واضح الفاظ میں اس واقعہ کی طرف اشارہ موجود ہے کہ یہ مذہب کشتریوں کا قائم کردہ ہے اور انہی میں مروج تھا۔ ”فلسفی بادشاہ“ اس کے اصل حامل اور سرپرست تھے۔

ان بیرونی علاقوں کے کشتری مفکرین اپنے علم و نصیلت کی بنا پر مدھیا دیش کے برہمنوں سے خراج عقیدت حاصل کرتے رہے۔ اگرچہ ان دونوں کے درمیان خیالات اور عقائد کے لحاظ سے بعد اور تنافر موجود تھا تاہم آپنشدوں اور دوسری مذہبی کتابوں کے حوالے سے معلوم ہوتا ہے کہ کشتریوں کے بعض مفکرین کی تحقیقی صلاحیتوں سے برہمن بھی متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکے مثلاً چند ونگیا آپنشد (۱۱، ۵) میں مغربی پنجاب کے ایک حملہ کا ذکر ہے جہاں پانچ دنیات کے ماہر ایک برہمن کے پاس اپنے سوالات کا حل معلوم کرنے گئے۔ جب وہ تشفی بخش جواب نہ دے سکا تو اس نے ان کو کشتری بادشاہ کے پاس بھیجا جس نے ان کو پوری طرح مطمئن کر دیا یہ آپنشد مدھیا دیش کے برہمنوں کی تصنیف ہے اور یہ کسی طرح بھی ممکن نہیں کہ انہوں نے اپنے حریفوں کے متعلق کسی بے جا تائید سے کام لیا ہو۔

ان بیرونی ممالک میں مدھیا دیش کے وحدت وجودی نظریہ کے برعکس خالص توحیدی مذہب بھگتی کے تصور کے ساتھ ساتھ پیدا ہوا۔ اس کی ابتدا اور تدریجی نشوونما کے متعلق ہمارے پاس کوئی مستند تاریخی روایت موجود نہیں لیکن اتنا واضح ہے کہ اس مذہب کی بنیاد کرشن واسدیو کے ہاتھوں رکھی گئی۔ اس کے باپ کا نام واسدیو اور اس کی ماں کا نام دیو کی تھا جو بیرونی علاقوں کے مشہور کشتری خاندان کے افراد تھے۔ مہابھارت کے قدیم حصوں میں اس کو ایک بہادر سپاہی اور مذہبی راہنما اور مصلح کی حیثیت سے پیش کیا گیا ہے۔ اس نے خدائے واحد کا نام بھگوت رکھا اور اس کے پیرو بھاگوت کہلاتے تھے۔ سب سے پہلے اس کے قبیلے کے لوگوں نے یہ مذہب قبول کیا اور اس کے بعد سارے بیرونی علاقے میں آہستہ آہستہ پھیل گیا۔ کرشن کا مذہب خالص توحیدی تھا لیکن بعد میں مروز زمانہ سے عوام نے خود کرشن کو خدا بنا ڈالا اور اس طرح اس کی خالص توحید میں

شرک کی آمیزش ہو گئی۔ اس بیرونی آمیزش کے کئی وجوہات ہیں۔

ہندوستان میں شروع ہی سے خالص مذہبی روایات اور تصورات کو فلسفیانہ شکل میں پیش کرنے کی طرف رجحان نمایاں رہا ہے۔ اسی جذبہ کے تحت بھاگوتی توحید کو عقلی رنگ میں پیش کرنے کے لئے کشتری مفکرین نے برہمنی وحدت وجودی نظریات کے برعکس اپنے علاقوں کے فلسفیانہ افکار سے مدد لی۔ قدیم سانکھیہ اور یوگ فلسفے اسی ماحول کی پیداوار تھے اور اس لئے سب سے پہلے ان کی طرف رجوع کیا گیا۔ نہ صرف بھاگوتی مذہب بلکہ خود بدھ اور جین مت جو اسی علاقے کے کشتری مفکرین کے قائم کردہ تھے انہیں دونوں فلسفیانہ مکاتیب فکر سے متاثر تھے۔

سانکھیہ مکتب فکر خالص مادیت پر قائم ہوا تھا جس میں کسی خدائے برتر کا تصور موجود نہیں اور اسی لئے کسی فلسفہ اخلاق کی اس میں گنجائش نہ تھی۔ اس کے برعکس بھاگوتی مذہب خدائے واحد اور اخلاق حسنہ کی بنیاد پر قائم تھا۔ ان دو بالکل متضاد نظریوں کے درمیان ذریعہ ارتباط یوگ کے واسطے سے پیدا ہوا۔ قدیم زمانے سے ہندوستان میں یہ تصور موجود تھا کہ یوگ کی تجویز کردہ ریاضتوں سے انسان میں ایک خاص قسم کی جسمانی اور روحانی طاقت پیدا ہوتی ہے۔ بعد میں اسی طاقت کو اس علم کے حصول کا ذریعہ بنایا جانے لگا جس کے متعلق سانکھیہ میں تاکید کی گئی تھی۔ چونکہ یوگ میں اخلاقی نظام کی پوری گنجائش تھی اس لئے بھاگوتی مذہب کے لئے اس مشترکہ سانکھیہ یوگ مکتب فکر سے مدد لینے سے کوئی مجبوری نہ تھی۔ اس ارتباط سے یوگ کے نظام فلسفہ میں خدا کا تصور داخل کر لیا گیا اگرچہ منطقی طور پر اس کی کوئی جگہ نہ تھی۔ دوسری طرف بھاگوتی مذہب کو اس تعلق سے کئی ایک فلسفیانہ اصطلاحات اور تصورات حاصل ہو گئے۔ پہلا لفظ تو یوگ ہی تھا جو ان کی اصطلاح میں صرف ذہنی ریاضت یا مراقبہ ہی نہ رہا بلکہ اس کو مذہبی عبادت کے معنی میں استعمال کیا جانے لگا اور اس طرح اس کا مفہوم بھکتی کے قریب قریب متعین ہو گیا۔ دوسری اصطلاح پُرش (مذکر) تھی جس کو سانکھیہ میں انسانی روح کے لئے استعمال کیا جاتا ہے۔ یوگ میں خدا کا تصور محض ایک روح کا تھا جو عظیم الشان علم اور طاقت کی حامل تھی اور اسی خدا کے لئے ان کے ہاں پُرش کا لفظ مستعمل تھا۔ چنانچہ بھاگوتی مذہب کے پیروؤں نے خدائے واحد کے لئے پُرش کا لفظ اختیار کر لیا۔ بعد میں دوسرے الفاظ بھی استعمال کئے جانے لگے مثلاً نارائن اور واسودیو۔

اس کے بعد ایک ایسا دور آیا جب مدھیہ دیش کے برہمنوں اور بیرونی علاقوں کے مروجہ مذہب بدھ مت کے درمیان خوفناک کش مکش شروع ہوئی۔ اس جنگ میں بھاگوتی مذہب کی حیثیت بالکل غیر جانبدار سی تھی۔ ان کے لئے بدھ مت میں کوئی کشش نہ تھی کیونکہ ان کے ہاں کافی عمدہ اخلاقی نظام اور

ایک اعلیٰ و برتر خدا کا تصور موجود تھا اور ان کو بدھ مت سے سمجھوتہ کرنے سے بجائے فائدے کے نقصان کا اندیشہ زیادہ تھا۔ اس کے برعکس برہمن مت کے ساتھ مل کر کام کرنے میں سیاسی فائدہ بھی مقدر تھا چنانچہ بدھ مت اور برہمن مت کی اس کش مکش میں بھاگو توں نے آخر ان ذکر کا ساتھ دینا مناسب سمجھا اور اس عمل میں داد و ستد کا معاملہ دونوں طرف پیش آیا۔ بھاگو ت کو وشنو قرار دیا گیا اور کشتریوں کے توحیدی عقیدہ کو برہمن مت کا جائز حصہ شمار کیا جانے لگا۔ بھگو ت گیتا کے قدیم حصہ کے مطالعہ سے اس اندیش کا حال بخوبی معلوم کیا جاسکتا ہے اور اس میں تمام بلند اخلاقی جذبات بھاگو ت مذہب کے تصورات کا آئینہ ہیں۔ آہستہ آہستہ کرشن کو وشنو کا اوتار تسلیم کیا جانے لگا۔

مروہ زمانہ سے برہمن مت کا اثر زیادہ غالب ہوتا گیا اور شمالی ہندوستان کے بھاگو ت برہمن مت کے تصورات سے اتنے مرعوب ہوئے کہ ان کا مخصوص نظریہ حیات ایک ثانوی چیز بن کر رہ گیا۔ شرک کی پوری پوری آمیزش سے ان کی خالص توحید محفوظ نہ رہ سکی حتیٰ کہ وحدت وجود کا خوفناک نظریہ بھی ان میں بار پا گیا اگرچہ ان کے بلند پایہ مصنفین نے کبھی اس کی پرجوش تائید نہ کی۔ لیکن اس کا یہ نتیجہ ضرور نکلا کہ خدا کے تصور میں ماورائیت اور تنزیہ کا پہلو اتنا نمایاں ہوتا چلا گیا کہ توحیدی مذہب کے خدا اور وحدت وجودی اصول مطلق میں کوئی وجہ امتیاز نہ رہا۔ اسی وجہ سے اوتار می کا نظریہ بھاگو ت مذہب میں رواج پا گیا۔ اس کے بعد عبادت کا مستحق خدائے واحد نہ رہا کیونکہ وہ تو نظروں سے اوجھل اور انسانی دل و دماغ سے ماوراء ہو چکا تھا۔ اس کی بجائے اب عبودیت کے تمام مراسم اس کے مختلف انسانی اوتاروں کے لئے وقف ہو گئے۔

ہندوستان میں خدا کا انسانی شکل اختیار کرنے کا تصور قدیم سے مروج تھا۔ ویدوں کے زمانے میں تین دیوتا (برہما، وشنو، اندر) یکے بعد دیگرے ظاہر ہوتے رہے لیکن اس زمانے میں جب بھاگو ت مذہب کو برہمن مت کا ایک جز و قرار دیا گیا، وشنو کی حیثیت دوسرے دیوتاؤں کے مقابلہ میں زیادہ اہمیت اختیار کر چکی تھی اور مختلف اوتاروں کو اسی کے نام سے منسوب کیا جانے لگا تھا۔ دس اوتار مشہور ہیں حیوانی حالت میں یہ حالت پھلی، کھوے اور جنگلی ریچھ میں نمایاں ہوئی۔ پھر انسانی اور حیوانی حالت کے درمیانی دور میں انسان نما شیر کی حالت میں۔ اس کے بعد سور شکل میں ظاہر ہوا۔ یہ بھی درحقیقت نیم حیوانی حالت تھی۔ انسان میں سب سے پہلے وہ رام کی شکل میں نمودار ہوا لیکن یہ حالت وحشیانہ تھی اور رام کے ہاتھ میں کلہاڑا تھا جس سے تمام انسانیت کو نیست و نابود کرنے کا عزم ظاہر ہوتا ہے۔ اس کے بعد رام کا تصور بدل کر خالص انسانیت کی حالت میں ظاہر ہوتا ہے جو خاندانی روایات اور اس کے متعلقہ اخلاق کا بہترین نمائندہ ہے۔ اس کے بعد کرشن میں وہ نظر آتا ہے جو انسانوں کو بدی کے خلاف جنگ کے لئے ابھارتا ہے۔ اس کے بعد گوتم بدھ اوتار قرار پایا جو انسانیت کیلئے

عجم رحم و ہمدردی کا مجسمہ تھا ان کے بعد ایک اور اقدار کا تصور بھی ملتا ہے جو آئندہ کسی زمانے میں نمودار ہوگا۔ یہ آنے والا اقدار صلح اور آشتی کا پیامبر نہیں ہوگا بلکہ اس کے ہاتھ میں تلوار ہوگی جس سے وہ بدی اور نا انصافی کی خلاف جنگ کریگا اور اپنی کوششوں سے اس دنیا میں عدل، رحم، معاشرتی انصاف کا مقدس دور شروع کریگا۔

برہمن مت میں ہر اقدار پرش آترا کا محدود مظہر سمجھا جاتا ہے لیکن بھاگوتی مذہب میں کرشن خدا کا مکمل مظہر ہے اور اسی لئے اسے کرشن بھگوان کے لقب سے پکارا جاتا ہے۔ گیتا میں (۶: ۴) ایک جگہ مذکور ہے: ”اگرچہ میں پیدائش اور موت سے بالا ہوں، اگرچہ میں تمام دنیا کا رب ہوں، پھر بھی میں اپنی پراکرتی پر قابو پا کر مایا کی مدد سے پیدا ہوتا ہوں۔“ میں مختلف زمانوں میں ظاہر ہوتا ہوں تاکہ نیکی کو تقویت دوں اور بدی کو ختم کروں اور شریعت کو قائم کروں“ (۷: ۷)۔ بھاگوتی مذہب اور برہمن مت کی آمیزش سے دو مختلف نظریات میں مطابقت پیدا کرنے کی کوشش کا ظاہر ہونا ایک یقینی امر تھا۔ برہمن مت میں وحدت وجود کے سوائے اور کسی نظریہ کا چلن ممکن نہ تھا اور بھاگوتی مذہب میں شروع سے سانکھیہ یوگ مکتب فکر کی طرف رجحان تھا۔ ان دونوں کو ملا کر ایک معجون تیار کرنے کا کام شروع ہوا۔ ایک طرف ایک غیر منطقی وحدت وجود ظاہر ہوا جس میں ہر شے وحدت مطلقہ کا جز و تفسیر پائی اور دوسری طرف ایک منطقی ثنویت نمودار ہوئی جس میں مادہ اور روح دو بنیادی اجزاء تھے۔ پہلی کوشش کا مظہر بھگوت گیتا کے جدید اور آخری حصے ہیں۔ لیکن ان متضاد عناصر کا ایک نظام میں سمانا اسی طرح ناممکن ہے جس طرح پانی اور تیل کا ملنا۔ چنانچہ ان تمام کوششوں کا نتیجہ سوائے ناکامی کے اور کچھ نہ ہوا اور بھگوت گیتا کے ناظر کے لئے ان دونوں کا ایک جگہ پایا جانا سب سے زیادہ پریشان کن معلوم ہوتا ہے۔

نویں صدی عیسوی کے ابتدائی حصے میں شنکر اچاریہ نے برہمن مت کے نظریہ وحدت وجود کی حمایت میں تلم اٹھایا اور اس سلسلے میں اس نے بھاگوتی مذہب کے توحیدی نظریے پر پرجوش تنقید کی۔ اس شدید مخالفت سے بھاگوتی کے پیروؤں میں اپنے تصورات کی حمایت کا دلولہ بیدار ہوا اور برہمن مت سے اتحاد اور تعاون کے خلاف بغاوت پیدا ہونے کے آثار نظر آنے لگے۔ لیکن یہاں پہنچ کر ان کے دو گروہ ہو گئے۔ ایک گروہ نے جس کا راہنما راما نوچ تھا اس تعاون کو قائم رکھتے ہوئے شنکر اچاریہ کے دلائل کو رد کیا۔ دوسرے گروہ نے مادہ کی سرکردگی میں اس تعاون کو ہمیشہ کے لئے ختم کر دیا اور سانکھیہ یوگ مکتب فکر کی مدد سے اپنا علیحدہ راستہ اختیار کر لیا۔ لیکن یہ واقعات بھگوت گیتا کے زمانہ تحریر کے بعد کے ہیں۔

بھگوت گیتا جس ماحول میں وجود میں آئی، اس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ اس کا مقصد خالص اخلاقی تھا یعنی زندگی کے مسائل کو سلجھانا اور نیک اعمال کی ترغیب دینا۔ اسی لئے اسے یوگ شاستر یعنی کتاب الاخلاق کے نام

سے بھی پکارا جاتا ہے۔ گیتا میں یوگ کا لفظ مختلف معنوں میں استعمال ہوا ہے لیکن ان سب حالتوں میں اس کی عملی حیثیت کو برقرار رکھا گیا ہے۔ اس کا مقصد یہ ہے کہ ہم اپنے پورے وجود اور اپنی تمام جسمانی اور روحانی کائنات کو خدا کی رضا کے لئے تیار کر لیں تاکہ کسی مرحلے پر بھی ہم اس کے قانون سے سرمو انحراف نہ کر سکیں۔ لیکن چونکہ کوئی اخلاقی نظام مابعد الطبیعیاتی مسائل سے دوچار ہے بغیر صحیح بنیادوں پر قائم نہیں ہو سکتا اس لئے مختلف جگہوں میں اس مسائل کی تشریح کی گئی ہے۔

اس سلسلے میں یہ بات یاد رکھنی ضروری ہے کہ ایک خالص وحدت وجودی نظریہ حیات میں انسانی وجود، اس کی خوری، اس کے اختیار کی کوئی گنجائش نہیں اس لئے ایسے فلسفوں میں اخلاق کا وجود اور عدم مساوی ہے۔ مغرب میں سنیوڈا اور مشرق میں محی الدین ابن عربی اور اس کے متبعین اور شکر اچاریہ سبھی نے وحدت وجود کی حمایت کرتے ہوئے بھی اخلاق کی طرف پوری توجہ دی ہے لیکن یہ درحقیقت ایک متضاد کیفیت ہے جس کی وجہ محض یہ ہے کہ چونکہ انسانی معاشرہ بغیر اخلاق کے ایک قدم نہیں چل سکتا اس لئے ان مفکرین کو اس پر بحث کئے بغیر گزارہ نہ تھا ورنہ ان کے فلسفہ حیات میں عملی اخلاق کے لئے کوئی جگہ نہیں جب وجود مطلق ہی مختار کل اور حقیقت کل ہے، جب کائنات اور انسان کا علیحدہ وجود کوئی نہیں جب اس کا اختیار بالکل صفحہ موت و آخر اخلاق کہاں سے پیدا ہو گا چونکہ بھگوت گیتا محض اخلاق کی کتاب ہے اور اس کا مقصد انسانی کردار کی اصلاح ہے تو اس سے لازمی نتیجہ اس کے سوا اور کچھ نہیں ہو سکتا کہ وحدت وجودی نظریے کی حمایت جو اس کتاب میں مختلف جگہوں میں ملتی ہے وہ بعد میں داخل کی گئی ہے تاکہ برہمن مت کے ساتھ ہم آہنگی پیدا ہو سکے۔

خدا بھگوت گیتا کے مطابق ازل وابدی، عالم حقیقی، قادر مطلق، تمام کائنات کا رب اور قیوم جس کا نہ کوئی آغاز ہے نہ انجام۔ نہ دیوتا نہ مہارشی کوئی بھی میرے آغاز پیدائش سے واقف نہیں کیونکہ ان دیوتاؤں اور رشیوں کا آغاز مجھ سے ہی ہوا۔ جو کوئی یہ جانتا ہے کہ نہ میرا آغاز ہے اور نہ انجام، کہ میں تمام کائنات اور انسانوں کا رب ہوں۔ وہی شخص انسانوں کا ایسا ہے جو بدی اور گناہ سے محفوظ ہو گیا اور ہر قسم کے خوف و پریشانی سے بچ گیا۔ (گیتا باب ۱۰، شلوک ۱۲) وہ نہ صرف انسانی کائنات سے بلکہ انسانوں کی لافانی روح سے بھی ماوراء ہے۔

”میں سب کے دلوں میں مکین ہوں۔ علم اور حافظہ اور شکوک کا خاتمہ مجھ سے ہے۔ تمام علموں کا انجام میں ہوں، میں ہی تمام علموں کا جاننے والا ہوں۔ اس دنیا میں دوپیش ہیں، ایک فانی اور ایک لافانی۔ فانی یہ تمام کائنات ہے اور روح لافانی ہے۔ لیکن ان دونوں سے جدا اور ماوراء لافانی خدا ہے جو تینوں کائناتوں میں جاری اور ساری ہے اور جو ان کا رب ہے۔“

یہ یوگ = عمل، سائنکھ = علم۔ یوگ کے ایک معنی کرم (کام) کے ہیں مثلاً گیتا ۲: ۳، ۵: ۱۰ وغیرہ۔ دوسری جگہ یوگ سے مراد پرما تاد (یعنی خدا) کی غیر معمولی طاقت ہے مثلاً ۵: ۱۰، ۱۰: ۱۰ وغیرہ تیسرے معنی ان چیزوں کا حصول جو ہمارے فیصلہ میں نہ ہوں مثلاً ۲: ۲۲ وغیرہ۔



چونکہ میں فانی اور لافانی ہر چیز سے مادیوں اس لئے مجھے ویدوں میں اور ہر جگہ پر شوتا مادی خدا کے مطلق کے نام سے پکارا جاتا ہے" (۱۵: ۱۵-۱۸)

باب ۵ اشلوک ۱۵ میں مذکور ہے کہ خدا کی دو مختلف قوتیں ہیں۔ ایک کمزور درجہ کی جو زمین، پانی، آگ، ہوا، ایثر، نفس اور خودی میں ظاہر ہوتی ہے، دوسری بلند درجہ کی جو اس سے بالکل مختلف ہے، یہ جو یعنی روحانی حیات ہے جس سے یہ تمام کائنات قائم ہے۔ اس تقسیم سے کسی تنوع کا عقیدہ مطلوب نہیں اس کا سادہ مفہوم یہی ہے کہ مادی اور غیر مادی کائنات سب اس کی تخلیق ہے اور اس کی مشیت کے ماتحت اپنے فرائض کی ادائیگی میں مشغول۔ گیتا میں کسی جگہ بھی مادہ کو وہ ازلی اور ابدی حیثیت نہیں دی گئی جو بعض دوسرے ہندوستانی فلسفیانہ مدارس میں ملتی ہے۔ یہ مادہ (پراکرتی یا مہا برہما) ہمہ جس میں اپنا بیج ڈالتا ہوں اور اے بھارت اسی سے تمام کائنات پیدا ہوتی ہے" (۳: ۱۴) وہی سب کا باپ ہے، سب کا رب اور حاکم ہے۔ وہی اس کائنات کی پیدائش، ترقی اور تباہی کا واحد ذمہ دار اور اس حیثیت سے وہ اس کا آغاز و انجام۔ تمام اشیاء میری ہی طرف لوٹ کر آنے والی ہیں" (۹: ۴)۔ وہی سب کی قسمتوں کا بنانے والا ہے یعنی ان کے اعمال کے مطابق ان کو سزا اور جزا دیتا ہے چونکہ وہ انتہائی کمال کا حامل ہے اس لئے اس سے کسی خواہش یا تمنا کا اظہار ممکن نہیں اور اسی لئے اس کائنات کی تخلیق میں اس کا کوئی مقصد نہیں۔ اگر اس نے یہ کائنات تخلیق کی ہے تو اس سے مقصد محض مخلوق کی بھلائی ہے۔ باوجود خواہش کے نہ ہونے کے وہ ہر لمحہ کام میں مشغول ہے اور نیند اور غفلت اس کی فطرت میں نہیں۔

"اے پرستھی کے بیٹے، ان تین دنیاؤں میں کوئی کام ایسا نہیں جو میرے کرنے کا ہو اور نہ مجھے کسی ایسی چیز کی حاجت ہے جو میرے پاس نہ ہو۔ اس کے باوجود میں ہر لمحہ کام میں مشغول ہوں۔ اگر میں نیند اور اونگھ سے محفوظ ہو کر لگا کر کام نہ کرتا رہوں تو یہ تمام کائنات تباہ و برباد ہو جائے اور ہر جگہ فساد ہو جائے" (۳: ۲۲-۲۴) اسی مقصد کے تحت گیتا میں اوتار کا نظریہ پیش کیا گیا ہے تاکہ دنیا کا فساد ختم ہو۔ جب کبھی تانہ انصافی اور ظلم دنیا میں عام اور انصاف اور عدل غائب ہو جائیں تب میں جو ازلی اور لافانی ہوں اور کبھی پیدائش سے ملوث نہیں ہوا، اپنے آپ کو فانی شکلوں میں ظاہر کرتا ہوں تاکہ نیکی کی حفاظت کروں ہر کسی کو متم کروں اور اس طرح حق اور انصاف قائم ہو،" (۸: ۴)۔ چونکہ خدا کا کوئی فعل کسی ذاتی خواہش پر مبنی نہیں ہوتا بلکہ اس مادے کی وجہ سے ظہور میں آتا ہے جس پر وہ حکمران ہے، اس لئے وہ اپنے اعمال کے باعث کسی نتیجہ کا پابند نہیں اور اس کی مطلق العنانی اور قدرت میں کوئی کمی واقع نہیں ہوتی۔

عام طور پر انسانوں کو ان کے اعمال کے مطابق سزا اور جزا ملتی ہے لیکن اگر خدا سے صحیح محبت کی جائے تو اس محبت کے عوض وہ رحمت کے امیدوار ہو سکتے ہیں۔ (۱۸: ۴۴-۴۸، ۱۲: ۱۳-۲۰) "تمام چیزوں کو چھوڑ کر میرے پاس پناہ ڈھونڈو میں تمہیں عالم گناہوں سے نجات دوں گا۔ کوئی غم نہ کرو" ۱۸: ۴۶

جناب محمد مظہر الدین صدیقی

## دینی اور قومی اخلاق

ہمارے تمام اخلاقی افعال و اوصاف نصب العین کی پیداوار ہوتے ہیں۔ اگر ہمارا نصب العین ذاتی اغراض و مفاد کی پرستش پر مبنی ہو تو ہماری اخلاقی خصوصیات میں بھی پرستش ذات کا رنگ نمایاں ہوگا اور لوگوں سے ہماری ساری معاملات اس نقطہ نظر سے ہوگی کہ وہ ہمارے ذاتی مفاد کی ترقی میں کہاں تک مدد و معاون ہوتے ہیں۔ اس کے برعکس اگر ہم پر اجتماعی اغراض اور معاشرتی سود و سیود کا تصور غالب ہے تو ہم دوسرے انسانوں کو صرف اپنے ذاتی اغراض و مفاد کا آلہ کار بنانا پسند نہیں کریں گے بلکہ یہ بھی دیکھیں گے کہ ہمارے نصب العین کی تکمیل میں جو امداد وہ ہمیں ہم پہنچا رہے ہیں اس میں ان سے کوئی ایسا فعل تو سرزد نہیں ہوتا ہے جو اجتماعی اور معاشرتی مفاد کے منافی ہو۔ اس کے برعکس ذاتی اغراض کا پرستار و شخصی مفاد کو محبوب رکھنے والا شخص دوسرے اشخاص کو صرف اس نقطہ نظر سے دیکھے گا کہ وہ اس کے اغراض کہاں تک پورے کر سکتے ہیں۔ اس کو اس امر سے کوئی بحث نہیں ہوگی کہ ان اغراض کی تکمیل میں وہ معاشرتی اقدار و غایات اور اجتماعی مفاد کو فائدہ پہنچا رہے ہیں یا نقصان۔ غرضیکہ ذاتی منفعت کی پرستش انسان کو اجتماعی اقدار سے بیگانہ بنا دیتی ہے۔ ایسا شخص جو پرستش ذات کے مرض میں مبتلا ہو دوسرے انسانوں کی کوئی مستقل ہستی نہیں تسلیم کرتا ہے بلکہ سب کو ایک آلہ کار اور ذریعہ قرار دیتا ہے لیکن معاشرتی اغراض کے تحت کام کرنے والے اشخاص دوسرے افراد کو بھی ایک خاص مقصد ذات قرار دیتے ہیں اور ان سے کام لینے میں یہ ضرور دیکھتے ہیں کہ خود ان کی سیرت و کردار کا ارتقا کس سطح پر جا رہا ہے۔

پھر مقاصد اور نصب العین میں بھی باہم بے حد تنوع اور اختلاف ہوتا ہے۔ ذاتی اغراض و مفاد کے پرستاروں میں سے کوئی دولت چاہتا ہے کوئی شہرت کا حریص ہوتا ہے۔ کوئی اقتدار و حکومت کا مقام حاصل کرنا چاہتا ہے۔ کسی کو عہدہ کی بھوک ہوتی ہے۔ غرض کہ پرستش ذات کا نصب العین مختلف شکلیں اختیار کر سکتا ہے۔ اور ہر شکل اپنے مناسب ایک خاص نمونہ اخلاق پیدا کرتی ہے۔ اسی طرح اجتماعی اور معاشرتی نصب العین کی بھی مختلف شکلیں ہو سکتی ہیں۔ کوئی شخص سیاسی لیڈر بن کر قوم کی خدمت کرنا چاہتا ہے۔ کوئی دولت کما کر ملی اور فلاحی اداروں کی بنیاد رکھنا چاہتا ہے۔ کوئی تصنیف و تالیف کے ذریعہ اصلاح قوم کی خدمت انجام دیتا ہے کوئی عہدے اور مناصب اس غرض سے حاصل کرنا چاہتا ہے کہ ان کے ذریعہ سے قومی اغراض کی تکمیل کرے۔ ان میں سے ہر نصب العین

انسان کی اپنی ذاتی فطرت اور قدرتی صلاحیتوں سے پیدا ہوتا ہے اور ہر ایک اپنا ایک الگ طرزِ اخلاق پیدا کرتا ہے۔ اس طرح افراد کی اخلاقی پستی اور بلندی کا حال ان کے مقصدِ زندگی کو دیکھ کر معلوم کیا جاسکتا ہے۔ مطلقاً کوئی شخص اخلاق سے بالکل عاری نہیں ہو سکتا ہے۔ اس کے باوجود جب ہم یہ شکایت کرتے ہیں کہ فلاں شخص اخلاقی اعتبار سے بہت گرا ہوا ہے تو ہمارا مطلب یہی ہوتا ہے کہ اس نے اپنی زندگی کا نصب العین نہایت پست رکھا ہے۔ یہیں سے یہ بات ظاہر ہو جاتی ہے کہ مذہب کے پیدا کردہ اخلاق اور قومیت پرستی۔ نسل پرستی اور کمیونزم کے پیدا کردہ اخلاق میں کیوں فرق ہوتا ہے۔ اس حقیقت سے کوئی انکار نہیں ہو سکتا ہے کہ جو قومیں مذہب کے اثر سے بالکل عاری ہیں ان میں بھی اخلاق کی بلندی پائی جاسکتی ہے لیکن اس سے یہ نتیجہ نکالنا درست نہ ہوگا کہ قوم پرستانہ اخلاق یا اشتراکی اخلاق میں کوئی نقص اور خامی نہیں ہے یا یہ کہ اجتماعی ترقی اور معاشرتی فلاح کے لئے ان سے بہتر نظامِ اخلاق کی تعمیر ناممکن ہے۔ قومی اخلاق۔ اشتراکی اخلاق اور مذہبی اخلاق میں جو فرق نظر آتا ہے اس کا سبب یہی ہے کہ قوم پرستی کے مقاصد کچھ اور ہوتے ہیں۔ اشتراکیت کسی اور مقصد کو پیش نظر رکھتی ہے اور مذہب کسی اور مقصد کے لئے اپنا نظامِ اخلاق پیدا کرتا ہے۔ اس امر کا فیصلہ کرنے کے لئے کہ ان میں سے کون سا نمونہ اخلاق انسانی زندگی کے لئے زیادہ بہتر۔ مفید اور کارگر ہے ہمیں ان مختلف مقاصد کا تجزیہ کرنا پڑے گا جن کے تحت قوم پرستی اشتراکیت اور مذہب اپنے اخلاقی اقدار کو منظم و مرتب کرتے ہیں۔ ان میں سے جس کا مقصد سب سے زیادہ وسیع۔ سب سے زیادہ عالمگیر اور فطرت انسانی کے قریب تر ہوگا اس کا اخلاقی نظام بھی بہتر ہوگا۔ محض یہ بات کہ قومی جذبات اور قوم پرستانہ طرزِ فکر یا اشتراکی طرزِ فکر سے انسانوں میں ایک خاص نوع کی اخلاقی بلندی اور مضبوطی پیدا ہو جاتی ہے اس امر کا تصفیہ کرنے کے لئے کافی نہیں ہے کہ یہ نمونہ اخلاق ہمارے لئے بھی مفید ہوگا اور اسی کی بنا پر ہمیں بھی اپنی قومی اور اخلاقی تعمیر کرنی چاہئے۔

قوم پرستانہ طرزِ اخلاق کے متعلق یہ یاد رکھنا چاہئے کہ اس کے پیش نظر ایک محدود مقصد ہوتا ہے یعنی کسی خاص قوم کے اجتماعی مفاد کا تحفظ یا اس کی سیاسی اور معاشی برتری کا قیام۔ اس قسم کے اخلاق کو دوسری قوموں کے مفاد و ترقی سے کوئی بحث نہیں ہوتی ہے بجز اس کے کہ بین الاقوامی سیاست کے تقاضوں کی وجہ سے دو قوموں کے مفاد عارضی طور پر مشترک ہو جائیں۔ ایسی صورت میں ایک قوم کو دوسری قوم کی ترقی اور استحکام سے اس حد تک ضرور دلچسپی پیدا ہو جاتی ہے۔ جس حد تک کہ اس کا اثر اپنی قوم کے مفاد اور مستقبل پر پڑتا ہے۔ لیکن یہ دلچسپی محدود و عارضی ہوتی ہے اور اس کے اندر کوئی حقیقی انسانی خلوص نہیں پایا جاسکتا ہے۔ کیونکہ قوموں کے باہمی تعلقات کی اساس وقتاً فوقتاً بدلتی رہتی ہے۔ جو قوم آج ہماری دوست اور حلیف ہے۔ بہت ممکن ہے کہ وہ کل دشمنوں کی صف میں نظر آئے یا بین الاقوامی صورت حال سے مجبور ہو کر ہمیں کسی اور قوم کے ساتھ دوستانہ تعلقات پیدا

کرنے پڑیں۔ اس لئے دوسروں کے مفاد سے ہماری دلچسپی اور غرضی ہو سکتی ہے۔ اسی طرح جن قوموں کو ہماری قوم اپنا دشمن تصور کرتی ہے یا جن کی توسیع و ترقی سے ہمارے اپنے قومی وجود کو خطرہ ہوتا ہے ان کے ساتھ ہمارا اخلاقی رویہ معاندانہ ہوتا ہے اور ہماری قومی جدوجہد کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ کسی طرح اس قوم کو یا تو بالکل نیست و نابود کر دیا جائے یا اس کو اتنا بے دست و پا بنادیا جائے کہ وہ ہمارے قومی اغراض و مفاد کی راہ میں حائل نہ ہو سکے۔ پھر قومیت کے اثرات کے تحت داخلی زندگی کا پورا نظام اخلاق اس نقطہ نظر سے مرتب ہوتا ہے کہ اس سے قوم کے اجتماعی تحفظ اور مادی ترقی یا سیاسی برتری اور معاشی تفوق کو کہاں تک تقویت پہنچتی ہے۔ جن اعمال سے قومی تحفظ کو براہ راست خطرہ پیدا ہو سکتا ہے انہیں قابل مذمت قرار دیا جاتا ہے۔ جن سے قومی غلط و ترقی وابستہ ہوتی ہے ان کی حوصلہ افزائی کی جاتی ہے۔ اسی کے ساتھ جن اعمال و اخلاق کا فوری اثر قوم پر بُرا نہیں ہوتا ان سے تعرض نہیں کیا جاتا ہے اور نہ انہیں قابلِ ملامت قرار دیا جاتا ہے خواہ عام انسانی نقطہ نظر سے وہ کتنے ہی خراب ہوں۔ مثلاً ماں باپ کے حقوق کا احترام قوم پرستانہ طرز اخلاق کی رو سے اٹا اہم نہیں ہوتا ہے۔ جتنا مذہبی اخلاق کی رو سے کیونکہ چند بوڑھے اور معذور افراد کی بے بسی سے قوم کے اجتماعی تحفظ یا ترقی میں کوئی غل نہیں پیدا ہو سکتا ہے۔ اس کے برخلاف مذہب اس معاملہ کو قومی تحفظ یا ترقی کے نقطہ نظر سے نہیں بلکہ انسانیت کے عام نقطہ نظر سے بھی دیکھتا ہے۔ اس لئے اس کی نظریں والدین کے حقوق کی بڑی اہمیت ہے۔ اسی طرح غیر شادی شدہ عورت کے ساتھ زنا کرنے کو قومی اخلاق اتنا برا جرم نہیں سمجھتا ہے جتنا کہ شادی شدہ عورت کے ساتھ کیونکہ اس کے نزدیک اصل چیز عفت اور پاکدامنی نہیں بلکہ جائیداد و ملکیت کے حقوق کا احترام ہے چونکہ شادی شدہ عورت ملکیت کی تعریف میں آتی ہے اس لئے اس کی عصمت ریزی دراصل حقوق ملکیت کی پامالی ہے۔ لیکن غیر شادی شدہ عورت چونکہ آزاد ہے لہذا اس کے ساتھ زنا کاری اتنی معیوب نہیں سمجھی جاتی ہے جتنی کہ چونکہ زنا کاری اور شراب خوری سے فوری طور پر کوئی قومی نقصان نہیں ہوتا ہے اس لئے ان دونوں برائیوں کو قوم پرست آسانی سے گوارا کر لیتا ہے حالانکہ مذہبی نقطہ نظر سے یہ دونوں برائیاں ناقابل معافی ہیں کیونکہ ان سے انسان کے باہمی تعلقات میں تلخی، بدمزگی اور حاسدانہ جذبات پیدا ہوتے ہیں۔ خاندانی نظم کے بکھر جانے کا اندیشہ ہوتا ہے۔ جس کی وجہ سے انسان کی کارگردگی متاثر ہوتی ہے اور اس میں یہ قابلیت باقی نہیں رہتی ہے کہ وہ دلچسپی اور توجہ سے کوئی کام کر سکے۔ پھر زنا کاری اور ناجائز جنسی تعلقات سے اولاد کی تعلیم و تربیت پر بہت برے اثرات مترتب ہوتے ہیں۔ عورتوں اور مردوں کو اپنی اولاد سے وہ گہری دلچسپی باقی نہیں رہتی ہے جو ان کی صحیح تعلیم و تربیت کے لئے ضروری ہے علاوہ انہیں شراب خوری اور زنا کاری انسان کو تیش پسندی اور لذت پرستی کا خوگر بنا کر اسے خواہشات

کی غلامی میں مبتلا کر دیتی ہے اور ہم بتا چکے ہیں کہ انسانی گمراہیاں اور اخلاق و سیرت کی تمام کمزوریاں ہوائے نفس کی بندگی سے پیدا ہوتی ہیں۔ غرض کہ ناجائز جنسی تعلقات اور شراب خوری فوری طور پر کوئی خراب اثر نہ پیدا کریں تب بھی ان کے نتائج آخر میں مہلک ثابت ہوتے ہیں۔ اس لئے مذہب جو افعال کے صرف قریبی اور فوری نتائج پر نہیں بلکہ ان کے بعید تر اثرات پر بھی نظر رکھتا ہے ان افعال کو مذموم اور قابل سرزنش قرار دیتا ہے۔ حالانکہ قومی نقطہ نظر سے انہیں کوئی خاص اہمیت حاصل نہیں ہے۔

جب ہم مذہبی نصب العین کا تجزیہ کرتے ہیں تو ہمیں محسوس ہوتا ہے کہ مذہب کو کسی مخصوص قوم کی مادی ترقی یا اجتماعی تحفظ سے بحث نہیں ہوتی ہے وہ تمام انسانوں کو بلا امتیاز نسل و قوم ایک آنکھ سے دیکھتا ہے۔ اور سب کے اجتماعی تحفظ۔ سب کی عزت اور خوشحالی کو یکساں عزیز رکھتا ہے اس لئے اس کے اخلاقی اقدار میں ایک عالمگیر شان پائی جاتی ہے۔ مذہب کا نصب العین یہ ہے کہ لوگوں میں احترام انسانیت کا جذبہ پیدا کیا جائے۔ تاکہ ہر انسان دوسرے کی ایک مستقل ہستی تسلیم کرے اور اسے محض اس نظر سے نہ دیکھے کہ وہ اس کے اپنے اغراض و مفاد کے لئے کہاں تک آلہ کار کے طور پر استعمال ہو سکتا ہے بلکہ وہ دوسرے انسانوں کو بھی ایک صاحب مقصد وجود قرار دے۔ مذہب انسان کو نسلی اور قومی تعصبات سے آزاد کرنا چاہتا ہے اور ان کے اندر حقیقی مساوت اور اخوت کا جذبہ پیدا کرنا چاہتا ہے۔ وہ پست سے پست حیثیت انسان کے اندر خود داری کا جوہر اور شرف انسانیت کا اساس ابھارنا چاہتا ہے جس تحریک کا مقصد یہ ہو ظاہر ہے۔ کہ اس کا نظریہ اخلاق بھی بالکل جدا ہو گا۔ اس کے اقدار حیات بھی مختلف ہونگے کیونکہ وہ اسی نقطہ نظر کو مٹانے کے لئے کھڑا ہوا ہے جس کی قوم پرستانہ مذاہب تعلیم و تلقین کرتے ہیں۔ توحیدی مذاہب قومی عظمت و ترقی کے بجائے انسانیت کی عظمت اور انسانی صفات کی ترقی چاہتے ہیں۔ وہ دوسری قوموں سے نفرت و عداوت سکھانے کے بجائے ان اصولوں سے عداوت و نفرت سکھاتے ہیں جن سے شرف انسانیت اور وقار و آدمیت پامال ہوتا ہے۔ وہ اپنی قوم کی فتح اور عظمت کا ڈنکا بجانے کی جگہ اپنے اصولوں اور اقدار اخلاق کی فروزانگی چاہتے ہیں۔ وہ ہر قوم اور ہر طبقہ کے افراد کو جو ان کی دعوت ان کے اصول حیات اور اقدار اخلاق کو تسلیم کریں، نہایت کشادہ دلی سے لبیک کہتے ہیں اور انہیں اپنے داخلی نظام میں وہی مقام عزت دینا چاہتے ہیں جو کسی اور قوم یا طبقہ کے افراد کو حاصل ہوں۔ وہ اپنی ہی قوم کے افراد کو مرد و داور لائق نفرت قرار دیتے ہیں۔ اور ان کو اپنے نظام سے خارج کر دیتے ہیں جبکہ وہ ان کے نصب العین ان کے اصولوں۔ ان کے اقدار حیات اور نظام اخلاق کی پابندی سے انکار کر دیں۔ غرض کہ مذہب رغبت و نفرت اور الفت و عداوت کے کچھ دوسرے اصول بتاتا ہے جو قوم پرستانہ اصولوں سے بالکل مختلف ہوتے ہیں۔ اس لئے ان دونوں کے

نظام اخلاق میں کوئی مناسبت نہیں ہو سکتی ہے کیونکہ دونوں کے مقاصد ایک دوسرے کے مخالف ہیں پھر مذہب چونکہ ایک عالمگیر انسانی سوسائٹی کی تشکیل کرنا چاہتا ہے۔ جس میں تمام قوموں کے صحیح فکر اور صحیح الاخلاق نافذ شامل ہو سکیں اس لئے وہ قومی تعصبات و جذبات کو ابھارنے کی جگہ دیتا ہے۔ اور دوسری قوموں کے ساتھ عدل و انصاف کی تعلیم دیتا ہے مثلاً قرآن اس بات پر بشدت مصر ہے کہ غیر مسلم اقوام اور جماعتوں سے جو معاہدات کئے جائیں ان کی پوری پوری پابندی عمل میں لائی جائے اور اگر فریق ثانی کی طرف سے یہ اندیشہ ہو کہ وہ نقص عہد کریگا تو معاہدہ کی معیاد گزرنے سے پہلے اس کو نوٹس دی جائے اور بغیر علم و اطلاع معاہدہ شکنی نہ کی جائے۔

وَمَا تَخَافُنَ مِنْ قَوْمٍ خِيفَتَهُ  
فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ - اِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْخَائِثِينَ

اگر تمہیں کسی قوم کی طرف سے یہ خوف ہو معاہدہ ان پر برابر برابر بھینک مارو۔ بے شک اللہ خیانت کرنے والوں کو پسند نہیں کرتا ہے۔

یہ طرز عمل اس اثر کی اخلاق سے بالکل جدا ہے جس کی رو سے کیونسٹ روس نے جاپانیوں کی علم و اطلاع کے بغیر اور ان سے معاہدات کی موجودگی میں ان کے ملک پر حملہ کر دیا۔

پھر قرآن کہتا ہے کہ مذہب کی راہ میں جو لڑائیاں تمہیں لڑنی پڑیں ان میں ظلم اور زیادتی کا ارتکاب نہ کرو اور اگر تمہارے مخالفین صلح پر مائل ہوں تو تم بھی لڑائی پر صلح کو ترجیح دو۔

قَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ  
يَقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا

خدا کی راہ میں ان لوگوں سے جنگ کرو جو تم سے جنگ کریں لیکن حد سے نہ بڑھو اور زیادتی نہ کرو۔

فَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَ  
تَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ

پھر اگر وہ صلح کی طرف مائل ہوں تو تم بھی صلح پر جھکو اور اللہ پر بھروسہ رکھو۔

مزید برآں وہ یہ بھی تاکید کرتا ہے کہ اعدائے حق کی مخالفت تمہیں عدل و انصاف کے اصولوں سے نہ ہٹانے پائے۔ اور دشمنوں کی عداوت و مخالفت کے باوجود ان کے ساتھ پورا پورا عدل و انصاف کرو۔

لَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نِ قَوْمٍ عَلَى  
أَلَّا تَعْدُوا أَعْدَاءُ هَؤُلَاءِ قُرْبَ

کسی قوم کی عداوت تمہیں اس بات پر آمادہ نہ کرے کہ تم اس کے ساتھ انصاف نہ کرو۔ انصاف کرو یہ تقویٰ سے زیادہ

قریب ہے۔

لِلتَّقْوَىٰ -

پھر وہ منکرین کے مذہب کے دو گروہوں میں فرق کرتا ہے۔ ایک گروہ اس کے نزدیک وہ ہے۔ جو صرف مذہبی اصولوں کا انکار ہی نہیں کرتا ہے بلکہ ان کی اشاعت کو بزور قوت روکنا چاہتا ہے دوسرا

گروہ وہ ہے جو مذہبی اصولوں کو خود تو نہیں مانتا ہے لیکن جو لوگ ان اصولوں کی تبلیغ کرتے ہیں ان کی محنت اور مخالفت بھی نہیں کرتا ہے ایسے لوگوں کے بارے میں اسلام کا حکم ہے کہ تم ان کے ساتھ انصاف اور حسن سلوک کے ساتھ پیش آؤ۔

لا ینھکم اللہ عن الذین لم یقاتلواکم کم فی الدین ولم ینخرجواکم من ديارکم ان تبرؤھم وتقسطوا الیھم ان اللہ یحب المقسطین۔  
 اللہ تعالیٰ تمہیں اس بات سے نہیں منع کرتا ہے کہ جو لوگ تم سے دین کے بارے میں جنگ پر آمادہ نہیں ہوئے اور جنہوں نے تم کو گمراہوں سے نہیں نکالا ان سے تم نیکی اور انصاف کا سلوک کرو۔ بے شک اللہ انصاف پسند لوگوں سے محبت کرتا ہے۔

دوران جنگ میں عورتوں اور بچوں کے قتل کو اسلام منع کرتا ہے۔

عن عبد اللہ ان امواتہ وجدت فی بعض مغازی النبی مقتولۃ فانکر رسول اللہ ۴ قتل النساء والصبيان۔ (بخاری)  
 عبد اللہ سے روایت ہے کہ ایک عورت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے کسی غزوہ میں مقتول پائی گئی تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے عورتوں اور بچوں کے قتل کو منع فرمایا۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو تبلیغ اسلام میں مدینہ کے یہودیوں کی شدید دشمنی کا سامنا کرنا پڑا تھا انہوں نے اپنی سازشوں اور ریشہ دوانیوں سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو قتل کروانے میں کوئی کسر نہیں اٹھا لی تھی۔ لیکن آپ نے ان کی دشمنی کے مقابلے میں عفو و رحم کا عجیب و غریب نمونہ پیش کیا۔ بنو قینقاع جب مدینہ سے جلا وطن کر دئے گئے اور ان کا زور بالکل ٹوٹ گیا تو ان کے چند افراد یا تو آنحضرت کی اجازت سے مدینہ میں ٹھہر گئے یا آپ نے انہیں واپس بلوایا۔ ان میں سے بعض افراد معذور اور ضعیف تھے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے لئے بیت المال سے روزیئے مقرر فرمادیئے۔ یہ اس قوم کے ساتھ پیغمبر اسلام کا برتاؤ تھا جس نے اسلام کو یح و بن سے اکھاڑ پھینکنے کے لئے کوئی دقیقہ نہیں اٹھا رکھا تھا۔

محکوم قوموں کے ساتھ اسلام نے جو سلوک روارکھا تھا۔ اس کا اگر قوم پرستانہ اخلاق سے مقابلہ کیا جائے تو زمین و آسمان کا فرق نظر آئے گا۔ اسلام سے پہلے روم اور فارس کی سلطنتوں میں اقوام غیر کے حقوق غلاموں سے بھی بدتر تھے۔ شام کے عیسائی یا وجودیکہ رومیوں کے ہم مذہب تھے تاہم ان کو اپنی مقبوضہ زمینوں پر کسی قسم کا مالکانہ حق نہ تھا بلکہ وہ خود ایک قسم کی جائیداد خیال کئے جاتے تھے۔ چنانچہ زمین کی منتقلی کے ساتھ وہ بھی منتقل ہوتے تھے اور مالک سابق کو ان پر جو اختیارات حاصل تھے وہی قابض حال کو بھی حاصل ہو جاتے تھے۔ اسلام نے ان کو مستقل حقوق عطا کئے۔ حضرت عمرؓ نے غیر مسلم اقوام کے ساتھ جو معاہدات کئے ان کے فیاضانہ شرائط کا اندازہ بیت المقدس کے معاہدہ سے کیا جاسکتا ہے جس کی رو سے عیسائی علیا

کو جان و مال کی آزادی دی گئی۔ ان کے گرجاؤں اور کلیساؤں کی حفاظت کا ذمہ لیا گیا۔ عیسائیوں کی تالیف قلب کے لئے حضرت عمرؓ نے ان کی یہ شرط منظور کی کہ یہودی بیت المقدس میں نہ رہنے پائیں کیونکہ عیسائیوں کے خیال میں حضرت عیسیٰؑ کو یہودیوں نے مصلوب کیا تھا۔ یونانیوں کو جنہوں نے مسلمانوں کا مقابلہ کیا تھا اجازت دی گئی کہ وہ چاہیں تو بیت المقدس میں رہیں اور چاہیں تو وہاں سے نکل جائیں۔ بیت المقدس کے عیسائیوں کو حضرت عمرؓ نے اجازت دی کہ اگر وہ رومیوں سے جاملنا چاہیں جو مسلمانوں کے دشمن تھے تو ان سے کوئی تعرض نہیں کیا جائیگا۔ ذمیوں کے جان و مال کو مسلمانوں کے جان و مال کے برابر قرار دیا گیا۔ اگر کوئی مسلمان کسی ذمی کو مار ڈالتا تو اس کے بدلہ میں مسلمان کو قتل کر دیا جاتا۔

یہ طرز اخلاق جس کا کچھ خاکہ گذشتہ فقرات میں پیش کیا گیا ہے ایک قوم پرستانہ تہذیب کے بس کی بات نہیں ہے بلکہ اس کے اقدار حیات کے بالکل متنافی ہے۔ اس کی وجہ صرف اتنی ہے کہ مذہب کا نصب العین قوم پرستانہ مقاصد سے بالکل جدا ہے۔ مذہب کو ایک عالمگیر انسانیت معاشرہ کا قیام مقصود ہے اس لئے وہ مخالفین مذہب کو مٹانا نہیں چاہتا ہے بلکہ انہیں اس عالمگیر سوسائٹی کا جزو بنانا چاہتا ہے۔ جہاں تک وہ ان کی ناہمی اور عداوت کی وجہ سے ان کے خلاف تلوار اٹھانے پر مجبور ہوتا ہے وہاں تک تو ان کے ساتھ معاندانہ برتاؤ کرتا ہے لیکن اگر وہ اپنے دشمنوں کے ساتھ معاملت کرنے میں حق و انصاف کا دامن چھوڑ دے تو غیر قوموں کو وہ اپنے نظام حیات میں شامل کرنے کی توقع کیسے کر سکتا ہے۔ اس کی کامیابی کا دار و مدار تو اس پر ہے کہ وہ دوسری قوموں کے اندر یہ اعتماد پیدا کر دے کہ اُسے کسی مخصوص قوم کے ساتھ محبت یا عداوت نہیں ہے بلکہ وہ ہر قوم کا سچا ہی خواہ اور حقیقی مفاد کا محافظ ہے۔ اگر وہ اپنی بے انصافی، ظلم اور بے اصولی سے دوسری قوموں کے ذہن میں یہ خیال پیدا کر دے کہ یہ سب کام کسی مخصوص قومی گروہ کے مفاد و ترقی کی خاطر ہو رہا ہے تو اشاعت مذہب کا سلسلہ رک جائے گا۔ لوگ اس کے اصولوں کو مٹانا چھوڑ دیں گے اور اس کی بنائی ہوئی عالمگیر سوسائٹی میں غیر اقوام کا داخلہ رک جائے گا۔ اس لئے مذہب اپنے عالمگیر مشن اور نصب العین سے مجبور ہے کہ وہ قومی تعصبات سے آزاد رہے اور عدل و انصاف کے مقصد کو پیش نظر رکھے۔ یہ طرز اخلاق قوم پرستی کی عین ضد ہے کیونکہ اس کا مقصد یہ نہیں ہوتا ہے کہ کسی عالمگیر سوسائٹی کی بنیاد رکھی جائے یا انسانوں کو کسی بہتر زندگی کی تعلیم دی جائے بلکہ اپنی قوم کی بڑائی و ترقی اور خوشحالی خواہ وہ دوسری قوموں کے مفاد کو نقصان پہنچا کر حاصل کی جائے قوم پرستانہ تہذیب کا مقصد و مٹھا ہوتا ہے۔ اس لئے مذہبی اخلاق اور قوم پرستانہ اخلاق میں فرق ہونا ضروری ہے۔

البتہ اس ضمن میں یہ سوال ضرور پیدا ہوتا ہے کہ اگر ہم مذہب کے عالمگیر اصولوں پر کاربند



ہو جائیں تو اس سے ہمارے قومی وجود کا تحفظ کس طرح ہوگا۔ چونکہ مذہب کا اصل مقصد یہ نہیں ہے کہ کسی خاص قوم کے اجتماعی تحفظ کا انتظام کیا جائے یا اس کے مفاد کی حفاظت کی جائے اس لئے اس کے اصولوں پر چلنے کی کوشش سے بہت ممکن ہے ہماری اپنی قومی زندگی کا تحفظ خطرہ میں پڑ جائے اور عالمگیر انسانی اقدار کی ترویج و تبلیغ کے جوش میں ممکن ہے کہ ہماری قوم کو اپنے جائز مفادات اور اپنی اجتماعی ہستی سے ہاتھ دھو لینا پڑے۔ بالفاظ دیگر کیا قومی تحفظ کے تقاضے اور سعی بقاء کی اجتماعی جدوجہد مذہب کے عالمگیر اقدار اور لاقومی اصولوں کے ساتھ جمع ہو سکتے ہیں۔

اس سوال کا جواب یہ ہے کہ مذہب کے عالمگیر اقدار کی اشاعت اور نفاذ کے لئے کسی نہ کسی قومی گروہ کو منظم کرنا اور اس کے اجتماعی مفاد کی جائز حدود میں حفاظت کرنا ضروری ہے۔ کوئی مذہب نہیں کر سکتا کہ جس قوم کے ذریعہ وہ اپنے عالمگیر اخلاقی اقدار کی تبلیغ کرنا چاہے اس کے مفاد اور تحفظ کے تقاضوں کو اس حد تک نظر انداز کر دے جس سے وہ قوم ہی صفحہ ہستی سے مٹ جائے۔ اس کی مثال بالکل ایسی ہے جیسے کہ کوئی قومی یا مذہبی لیڈر اپنی ذات کے لئے نہیں بلکہ اپنی قوم اور مشن کے لئے زندہ رہنا چاہتا ہو تو کیا وہ اپنے جسمانی وجود کی حفاظت اور اپنی جائز ضروریات کی تکمیل کے بغیر اپنے مشن کی کوئی خدمت انجام دے سکتا ہے۔ اگر ایسا نہیں ہو سکتا تو پھر اس میں اور دوسرے نفس پرست اشخاص میں کیا فرق ہے جن کا مطمح نظر صرف اپنی ذاتی ترقی، بڑائی اور خوشحالی ہو۔ ظاہر ہے کہ ان دونوں میں پھر ایک بہت بڑا فرق موجود رہتا ہے۔ ایک مخلص مذہبی لیڈر یا مذہبی مبلغ کے نزدیک اپنی ذات اور اپنے مفاد کی حفاظت مقصود بالذات نہیں ہوتی۔ وہ صرف اپنی قوم یا اپنے عالمگیر مشن کی خاطر اپنی ذاتی ضروریات اور اپنے نفس کے جائز حقوق کی تکمیل کرتا ہے۔ البتہ جہاں اس کے وسیع تر مقصد یعنی قومی فلاح یا تبلیغ دین کے تقاضوں اور اس کے ذاتی تحفظ اور ذاتی مفاد کے تقاضوں میں تصادم ہو وہاں وہ آخر الذکر کو اس حد تک قربان کر دیتا ہے جس حد تک کہ اس کے مشن کے لئے ایسا کرنا ضروری ہو۔ اس کے برخلاف ایک نفس پرست فرد جس کے سامنے اس کی ذاتی ترقی، بڑائی اور خوشحالی کے سوا اور کوئی مطمح نظر نہیں ہوتا نہ صرف اپنے جائز مفاد کی حفاظت کرتا ہے بلکہ دوسروں کے حقوق پر دست اندازی کر کے اپنے لئے زیادہ سے زیادہ حقوق و مراعات، سہولتیں، آسانیاں، وسائل عیش اور سامان راحت مہیا کرنا چاہتا ہے خواہ اس سے قوم کو بحیثیت مجموعی فائدہ ہو یا نقصان۔ پس یہی صورت مذہبی اور قومی تحریکات کی بھی ہوتی ہے۔ مذہب بھی قوم کی حفاظت اور قومی مفاد کے تحفظ کو ایک وسیلہ اور ذریعہ کے طور پر مقرر رکھتا ہے کیونکہ جس قوم کے واسطے سے وہ اپنے مشن کی تبلیغ کرنا چاہتا ہے اس کے وجود کی حفاظت

اس کے لئے بہر حال ضروری ہے۔ لیکن وہ اس سے آگے بڑھ کر اپنی قوم کی ترقی، خوشحالی اور عظمت کی پرستش نہیں کرتا۔ وہ اپنی قوم کو اس کے جائز حقوق عطا کرتا اور اس کے وجود کی حفاظت کا سامان بھی کرتا ہے لیکن وہ یہ نہیں چاہتا کہ اس کی قوم دوسروں کے حقوق پر دست درازی کرے یا اپنی خوشحالی ترقی اور بڑائی کی خاطر دوسری اقوام کے جائز مفادات کو نقصان پہنچانے پر آمادہ ہو جائے۔ قومی حفاظت مذہب کے مشن کا ایک ضروری اور لازمی جزو ہے۔ لیکن وہ اسے ایک جزو ہی کی حیثیت میں محدود رکھنا چاہتا ہے۔ اپنی ساری جدوجہد اور تحریک کو اس مقصد کا خادم نہیں بناتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ انبیائے کرام نے بھی اپنی قوم کے جائز مطالبات کو رد نہیں کیا اور نہ اپنے ان قومی رسوم و روایات کو مٹانے کی کوشش کی جو مذہبی اور اخلاقی اقدار کے منافی نہ تھیں۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فتح مکہ کے بعد سردارانِ قریش کے ساتھ جو فیاضانہ سلوک کیا اور جس کی وجہ سے انصار کے ایک گروہ کو آپ سے شکایت ہو گئی اس کی اور کیا وجہ تھی بجز اس کے کہ آپ نے یہ محسوس کیا کہ اسلام کی تبلیغ اور اشاعت میں قریش مکہ کے اثر و نفوذ کو استعمال کرنا ضروری ہے۔ ”الاثمۃ من القریش“ کی مشہور حدیث جس کا غلطی سے مسلمانوں نے یہ مطلب سمجھا کہ اسلام نے ہمیشہ ہمیشہ کے لئے خلافت اور سلطنت کو قریش کے لئے مخصوص کر دیا محض ایک امر واقعہ کا اظہار تھا۔ آپ جانتے تھے کہ عرب کے باشندے قریش کے علاوہ اور کسی کی سیادت قبول نہیں کریں گے اور اگر ان کے جذبات و احساسات کے علی الرغم اس کی کوشش کی گئی تو اس سے اسلام کو نقصان پہنچے گا۔ اس لئے آپ نے قریش کے احساس برتری کو کبھی مجروح نہ کیا بلکہ فتح مکہ کے وقت ابوسفیان کا مرتبہ قائم رکھنے کے لئے آپ نے حکم دیا کہ جو شخص ابوسفیان کے گھرنیہ لے اس سے کوئی تعرض نہیں کیا جائے گا۔ اسلام کے جو مخالفین اس پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ خلافت راشدہ اور بنو امیہ کے دور میں عربی قومیت اسلام کے عالمگیر مشن پر حاوی رہی اور اسلام درحقیقت عربوں کی ایک قومی تحریک تھی وہ یہ بھول جاتے ہیں کہ عربوں کو اسلام نے اپنے مشن کا ایک ذریعہ اور آلہ کار بنایا تھا۔ اس لئے وہ عربوں کے قومی احساسات اور ان کے قومی مفادات کی طرف سے بالکل لاپرواہ نہیں ہو سکتا تھا۔ اگر ابتدائے اسلام میں عربی قومیت کا رنگ مذہبی احساسات پر غالب نظر آتا ہے تو یہ اُس صورت حال کا لازمی نتیجہ تھا جس میں اسلام پیدا ہوا۔ جن مستشرقین کو اسلام سے تعصب اور عداوت نہیں ہے وہ اس امر کا اعتراف کرنے میں پس و پیش نہیں کرتے ہیں کہ عربی قومیت کے چند اجزاء کے شامل ہو جانے سے اسلام کی عالمگیریت میں کوئی فرق نہیں آیا۔ سوال یہ ہے کہ اگر عربوں کی فتوحات اسلام کے زیر اثر عمل

میں نہ آتیں بلکہ کسی خالص قومی تحریک کا نتیجہ ہوتیں تو کیا ایرانیوں، رومیوں اور مصریوں یا عیسائیوں، یہودیوں اور مجوسیوں کے ساتھ ان کے برتاؤ میں کوئی فرق نہ ہوتا اور عسری اسپیریدم کے تحت کیا ان کے ساتھ وہی فیاضانہ سلوک کیا جاتا جو اسلام کے تحت کیا گیا۔ جو لوگ جوش تعصب سے اندھے نہیں ہوئے ان کے نزدیک اس سوال کا جواب یہی ہوگا کہ عربوں کی فتوحات ان کی کسی قومی تحریک کے تحت عمل میں آتیں تو ان سے غیر عربی قوموں کو وہ فوائد حاصل ہوتے جو اسلام کی وجہ سے ہوئے؟

## قابل دید انگریزی مطبوعات

محمدی ایجوکیٹر

مصنفہ رابرٹ گلک  
قیمت تین روپے آٹھ آنے

اسلام اینڈ تھیو کریسی

مصنفہ مظہر الدین صدیقی صاحب  
قیمت ایک روپیہ آٹھ آنے

وہمیں ان اسلام

مصنفہ مظہر الدین صدیقی صاحب  
قیمت پانچ روپے بارہ آنے

اسلامک انڈیا لوجی

مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم صاحب  
قیمت دس روپے

اسلام اینڈ کمیونزم

مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم صاحب  
قیمت آٹھ روپے

فڈ ٹیمپل ہیومن رائٹسز

مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم صاحب  
قیمت آٹھ آنے

— صلۃ کا پتہ —

ادارۃ ثقافت اسلامیہ - ۲ کلب روڈ - لاہور

محمد جعفر شاہ پہلوا روی

## حضور اکرم اور تبلیغ

تبلیغ، ابلاغ اور بَلَّغ سب کے معنی ایک ہیں یعنی پہنچانا پہنچانے کا مفہوم خود لفظ "رسول" کے اندر بھی موجود ہے۔ رسول کے معنی ہیں بھیجا ہوا اور پیغام لے جانے والا۔ کوئی پیغام لے کر کسی کو بھیجا جائے تو اس کا مطلب ہی یہ ہوتا ہے کہ وہ اسے پہنچا دے۔ ان تمام باتوں کو قرآن کی ایک آیت بڑی عمدگی سے واضح کرتی ہے۔ ارشاد ہے کہ:

يَا أَيُّهَا الرِّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ ۚ اے پیغمبر! تمہارے رب کی طرف سے تم پر جو کچھ نازل ہوا ہے اسے پہنچاؤ  
وَأَنْ لَّهٗ تَفْعَلْ ۚ فَمَا بَلَغْتَ مَرَّ سَالِتٍ۔ اگر تم نے ایسا نہ کیا تو تم نے پیغامبری کا حق ہی نہ ادا کیا۔

اس آیت سے یہ بات واضح ہو گئی کہ رسالت کے معنی ہی پیغام کے ہیں۔ اور رسول وہی ہوتا ہے جو پیغام لائے اور اس کا اصلی فریضہ یہ ہے کہ وہ اس پیغام کو پہنچا دے۔ اسی پہنچانے کا نام ہے تبلیغ یا ابلاغ۔ رسول تو پیغام لانے والا ہے اور وہ پیغام قرآن مجید ہے جسے ہذا ابلاغ للنا اس کہا گیا ہے یعنی یہی کتاب پیغام خداوندی ہے اور اس کو پہنچانے والا رسول ہے۔ قرآن کریم نے رسول کے فریضہ تبلیغ کے متعلق واضح لفظوں میں یہ بھی فرمادیا کہ:

وَمَا عَلَى الرِّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ۔ رسول کی ذمہ داری صرف اسی قدر ہے کہ وضاحت کے ساتھ پہنچا دے۔

اس آیت سے یہ شبہ ہو سکتا ہے کہ رسول کی حیثیت صرف اتنی ہے کہ وہ لوگوں کو اللہ کا پیغام سنادے اور اس کے بعد آرام سے گھر پر آکر سوئے۔ گویا نو ذوالنہدہ صرف ایک چٹھی رسال کی طرح آکر خط دے جاتا ہے۔ اس کے بعد اسے نہ خط بھیجنے والے سے کوئی مطلب ہوتا ہے نہ خط وصول کرنے والے سے کوئی غرض۔ لیکن یہ خوب یاد رکھنا چاہئے کہ رسول کے ذمے جو تبلیغ کی گئی تھی وہ محض لغوی حیثیت کا پہنچانا نہیں بلکہ وہ ایک قرآنی اصطلاح ہے جو اپنے میسولوں کو لازم کے ساتھ وابستہ ہے۔ وہ ایک ایسا فریضہ ہے جس میں سردھڑکی بازی لگانی پڑتی ہے، پوری کائنات خم ٹھونک کر مقابلے پر آجاتی ہے، دن کا چین اور رات کی نیند حرام ہو جاتی ہے، قدم قدم پر شدید مصائب کا مقابلہ کرنا پڑتا ہے اور زندگی کی آخری سانس تک ایک ایک لمحے کو اسی مقصد کے لئے وقف کر دینا پڑتا ہے۔

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ذمے دو قسم کی تبلیغیں تھیں۔ ایک اہل کفر کو اسلام کی تبلیغ اور دوسرے اسلام لانے والوں کو سیکھانے دینے کے لئے ہر ممکن تبلیغ۔ ان دونوں قسموں کی تبلیغ کا مطالعہ کرنے کے بعد اس حقیقت کے اعتراف میں کوئی شک نہیں رہ جاتا کہ حضور کی پوری زندگی ہی تبلیغ تھی اور زندگی کا ایک ایک لمحہ اور اس کی ایک ایک ادا ہمہ تن تبلیغ



بے شمار گنا زیادہ خود کر کے دکھائے۔ اگر وہ دوسروں سے مل کا چالیسواں حصہ طلب کرتا ہو تو خود اپنی ساری پونجی پیش کرے۔ اگر دوسروں کے ترکے کو قانون وراثت سے رفتہ رفتہ ختم کرنا چاہے تو اپنے ترکے میں ایک درہم بھی نہ چھوڑے۔ بلکہ اس کے پاس جو کچھ ہو وہ سب کا سب قوم کی ملکیت ہو۔ غرض اس کی زندگی ایک اعلیٰ نمونہ عمل ہو۔ جسے قرآن کہتا ہے کہ :

لقد کان لکم فی رسول اللہ اسوۃ حسنۃ۔ تمہارے لئے رسول اللہ کی زندگی میں بہترین نمونہ موجود ہے۔

ایک ساتویں ضروری شرط جسے ان تمام شرائط کا مجموعہ کہنا چاہئے یہ ہے کہ مبلغ کا اخلاقی کردار اتنا بلند ہو کہ بڑے سے بڑے مخالف اور دشمن کو کسی جہت سے بھی اس پر نکتہ چینی کا موقع نہ مل سکے۔ قرآن کریم اسی حقیقت کو یوں بیان فرماتا ہے کہ :

انک لعلیٰ یخلق عظیم۔ آپ بہت اعلیٰ کردار پر قائم ہیں۔

یہ ہیں وہ چند شرائط جو ایک مبلغ کے لئے ضروری ہیں اور جن کے بغیر بلند سے بلند افکار کی تبلیغ بھی کامیابی سے ہم آغوش نہیں ہوتی۔ پھر اگر پیغام ایسا اٹو کھا ہو جو سنتے والی قوم کے افکار، عادات اور روایات سب کے خلاف ہو اور ہر متاع عزیزی قربانی چاہتا ہو تو کون ایسے مبلغ کی بات قبول کرے پر آمادہ ہو سکتا ہے جب تک اس میں یہ تمام شرائط تبلیغ بہ تمام و کمال نہ پائی جائیں؟ اب اس مبلغ اعظم صلی اللہ علیہ وسلم کا سب سے بڑا تبلیغی کارنامہ ملاحظہ فرمائیے۔ سب سے پہلے کون ایمان لایا؟ وہ جن کے لئے بظاہر سب سے آخر میں بھی ایمان لانا دشوار تھا۔ یہ ایمان لئے والی حضور کی رفیقہ زندگی حضرت خدیجہ الکبریٰ ہیں کسی انسان کی سیرت و کردار کی واقفیت بیوی سے زیادہ کسی کو نہیں ہوتی۔ انسان کی اصلیت گھر کی دن رات کی خلوتی زندگی میں بے نقاب ہو جاتی ہے۔ جلوت کی زندگی میں اقدس قائم کر لینا دشوار نہیں حقیقت حال کا پتہ تو گھریلو زندگی سے چلتا ہے۔ ایک بیوی شوہر کی زندگی کے متعلق سب کچھ جانتی ہے اور اس پر کسی شوہر کا جھوٹا جادو نہیں چل سکتا۔ ذرا سوچئے، حضور کا کردار کتنا بلند ہو گا کہ ان کا پیغام سنتے ہی سب سے پہلے ان کی راز دار، واقف حال تجربہ کار اور ہوش مند بیوی ہی ایمان لاتی ہیں اور یہ سمجھ کر ایمان لاتی ہیں کہ اب آخر دم تک ہر سر و گم کو بھیلنا پڑے گا۔ کیا ایک مبلغ کا اس سے بڑا بھی کوئی کارنامہ ہو سکتا ہے؟

اس کے بعد کون اس پیغام کو قبول کرتا ہے؟ ایک رفیق جو بچپن سے ساتھ کھیلا ہوا ہے اور اس سے اس مبلغ اعظم کا کوئی راز پوشیدہ نہیں۔ اگر مبلغ کی سیرت و کردار پر اس کی امانت و صداقت پر سو فی صد اعتماد نہ ہو تو کون ہم عصر دوست ہے جو ایک خشک دے مزہ پیغام کو قبول کرے کہ زمین و آسمان کو دشمن بن جانے کی دعوت دے؟ یہ تھے حضرت ابوبکر صدیق جن کی زیر کی و فراست اور ایثار و صداقت پر کوئی دشمن بھی حرف نہ لاسکا۔ کیا ایک مبلغ کا اس سے بھی کوئی بڑا کارنامہ تصور میں آ سکتا ہے؟

پھر کون ایمان لایا؟ ایک منہ بولا فرزند زید بن عمار جو دن رات اس مبلغ کے ساتھ رہتا ہے۔ گھر کے اندر

بے تکلف آتا جاتا ہے۔ ہر آن اس مبلغ کی صداقت و کردار کا بچشم خود مطالعہ کرتا رہتا ہے، کمال اعتماد و اعتقاد نہ ہو تو کون ایسے خطرناک پیغام پر لبیک کہنے کی جرأت کرے؟ کیا تبلیغ کی یہ کامیابی بجائے خود ایک عظیم الشان کارنامہ نہیں؟ یہ تو ذرا عمر رسیدہ لوگ تھے۔ جناب خدیجہ کے بعد ایک نوخیز نہ ۱۰ سالہ صاحبزادے کا ایمان لانا بھی کچھ معمولی کارنامہ نہیں۔ یہ ہیں حضرت علی مرتضیٰ جو ابھی جوان بھی نہیں ہوئے ہیں مگر اپنی عقل و فراگی میں ہزاروں بڑوں سے آگے ہیں۔ رسول کی گود میں پرورش پائی ہے اور ان کی زندگی سے بخوبی واقف ہیں۔ کمال عزم و استقامت کے ساتھ یہ بھی ایمان لے آتے ہیں۔ یہ تمام لوگ ایک ہی دن آگے پیچھے ایمان لائے اور آخری دم تک ہر ایشا روقریانی کو برداشت کرتے رہے۔

یہ وہ تبلیغ تھی جس سے متاثر ہونے والے لوگ پہلے ہی سے حضور کے کردار سے متاثر تھے اور اس تبلیغ کے قبول کرنے والوں میں کوئی ایسا نہ تھا جس پر حضور کی دشمنی کا کوئی دور گزرا ہو۔ لیکن آگے چل کر کمال دہے کا تبلیغی کارنامہ وہ ہے جبکہ پیغام اسلام سن کر لوگ خون کے پیاسے اور جان کے دشمن ہو جاتے ہیں۔ چند مثالیں اس کی بھی سن لیجئے۔

سیدنا عمرؓ اس مبلغ اعظم کا سر قلم کرنے کے ارادہ سے شمشیر برہنہ لے کر گھر سے نکلتے ہیں۔ اپنی بہن اور بہنوئی کو اسلام قبول کرنے کے جرم میں، خوب مار رہے ہیں۔ اس کے بعد ہی حضورؐ کی خدمت میں حاضر ہو کر اسلام اور مسلمانوں کی سب سے بڑی توثیق بن جاتے ہیں۔ صنّاء و ازوی حضورؐ کو دیوانہ سمجھ کر جھاڑ پھونک کر لے آتے ہیں اور خود اسلام کے دیوانے بن جاتے ہیں۔ طفیل دوسی اپنے کانوں میں روٹی ٹھونس کر آتے ہیں کہ محمدؐ کی کوئی آواز ان کے کانوں میں نہ پڑے، مگر پھر ہمیشہ کے لئے اپنی غفلت کی ڈاٹ نکال دیتے ہیں۔ بریدہؓ اسلمی ستر آدمیوں کے ساتھ حضورؐ کو گرفتار کرنے کے لئے مدینہ کی طرف روانہ ہوتے ہیں اور راستے میں حضورؐ سے مل کر سب کے سب گرفتار اسلام ہو جاتے ہیں۔ ابوسفیانؓ حضورؐ کے خلاف ہر تحریک کے پیرو بننے ہیں لیکن آخر فتح مکہ کے بعد اسلام قبول کر لیتے ہیں۔ عیسٰی بن وہبؓ زہر میں خنجر بھا کر حضورؐ کو قتل کرنے کے ارادے سے مدینہ پہنچتے ہیں اور خود قتل خنجر ایمان ہو جاتے ہیں۔ تمامہ بن اُمّال جیسے پیشہ ور ڈاکو گرفتار ہو کر آتے ہیں اور بغیر کسی تعزیر کے رہا کر دیئے جاتے ہیں پھر کشاکش کشاکش خود آکر اپنے اسلام کا اعلان کرتے ہیں مثالیں بے شمار ہیں۔ سارا عرب و عجم ہی دشمن تھا لیکن رفتہ رفتہ بے شمار انسان اپنے کفر سے تائب ہو کر حلقہ بگوش اسلام ہو گئے تبلیغ کا یہ عظیم الشان کارنامہ اور کس مبلغ کے ہاتھوں ظہور میں آیا ہے؟

پھر اس کے بعد ایک تیسرا دور تبلیغ آتا ہے جو سنہ ہجری میں شروع ہوتا ہے۔ یہ وہ دور ہے جب سلاطین کو تبلیغ نامے بھیجے گئے۔ نجاشی حبشہ، اصمہ بن ابجر کو، شاہ بحرین منذر بن ساوہ کو، شام کے گورنر فروہ بن عمرو خراعی کو، یزید بن عبد اللہ کے حکمران اکیدر کو، اصفہان میں و طائف کے حکمران ذوالکلاع حمیری کو شاہ عمان جحفر کو اسلام کے پیغام بھیجے اور یہ سب کے سب حلقہ بگوش اسلام ہو گئے۔

جو فرماں روا ایمان دلائے ان میں ہودہ بن علی حاکم یمامہ، جریج بن متی شاہ مصر، لقب بہ مقوقس، خسرو پرویز شاہ ایران اور نیز شاہ قسطنطنیہ ہر قتل وغیرہ تھے۔ یہ سب کے سب تھوڑے ہی عرصے میں تباہ و برباد ہو گئے۔ حضور کی تبلیغی زندگی کا سب سے بڑا کارنامہ یہ ہے کہ پوری زندگی خصوصاً ملی زندگی میں حضور کو اور حضور کے تمام ساتھیوں کو ہر ممکن ایذا پہنچائی گئی۔ راستے میں کانٹے بچھائے گئے، گلا گھونٹا گیا، بائیکاٹ کیا گیا، گالیوں اور تالیوں سے استقبال کیا گیا، قتل کی سازش کی گئی، جنگ پر مجبور کیا گیا، وطن سے نکالا گیا۔ کیا کچھ نہ کیا گیا؟ لیکن استقامت، خیر خواہی، بے لوثی، ایقان اور اعلیٰ اخلاقی اقدار کی محافظت وغیرہ میں کبھی فرق نہ آیا۔ یہی وہ تبلیغی کردار کے اعلیٰ نمونے تھے جنہوں نے حضور کو دنیا کا سب سے زیادہ کامیاب مبلغ بنادیا۔

## اسلام کا نظریہ اخلاق

مصنفہ منظر الدین صاحب مدیقی  
ایکروپیہ بارہ آنے

## اسلام اور رواداری

مصنفہ رئیس احمد صاحب جعفری  
قیمت چھ روپے

## اسلام اور موسیقی

مصنفہ سید محمد جعفر شاہ صاحب پھلواروی  
تین روپے چار آنے

## قرآن اور علم جدید

مصنفہ ڈاکٹر محمد رفیع الدین ایم۔ اے  
قیمت پانچ روپے آٹھ آنے

## اسلام کی بنیادی حقیقتیں

مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم صاحب  
قیمت دو روپے آٹھ آنے

## تہذیب و تمدن اسلامی

مصنفہ مولانا رشید اختر صاحب ندوی  
قیمت حصہ اول پانچ روپے، حصہ دوم چھ روپے، حصہ سوم آٹھ روپے  
ملنے کا پتہ: ادارہ ثقافت اسلامیہ، بکلب روڈ، لاہور



## ابن خلدون کا نظریہ خلافت

ابن خلدون کا یہ نظریہ ہے کہ نظم و نسق کے لئے دو طرح کے نظام ہوتے ہیں۔ ایک تو وہ نظم جو سیاسی و دنیاوی قوانین کی بناء پر تشکیل پذیر ہوتا ہے جس کو سب مانتے ہوں جیسے ایرانیوں کا نظام یا ان دوسری قوموں کا نظام جو دین کو نہیں مانتیں۔ یہ قوانین قوم کے عقلاء اور اکابر مل جل کر وضع کرتے ہیں۔ اور جب تک ان کا احترام دلوں میں رہتا ہے نظم و نسق اور اطاعت و انقیاد کی گاڑی سہولت سے چلتی رہتی ہے۔ لیکن جو نہی ان قوانین کا احترام اٹھ جاتا ہے نظم و نسق کا سارا کارخانہ چوڑ ہو جاتا ہے۔ یہ اللہ کی سنت ہے جس میں تخلف نہیں ہوتا۔ اس ڈھنگ کی سیاست کو سیاست عقلی سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

دوسرا نظام وہ ہے جو شرع کی بنیادوں پر استوار ہوتا ہے۔ یہ زیادہ نافع ہے۔ کیونکہ اس میں انسان کے صرف مادی اور دنیاوی مفادات ہی کو ملحوظ نہیں رکھا جاتا بلکہ عقبی و آخرت کی مصلحتوں کی بھی اس میں رعایت رکھی جاتی ہے۔ اور پادشاہ و رعایا دونوں کے لئے ایک مساوی نقطہ نظر مہیا کیا جاتا ہے۔ لیکن سیاست عقلی میں یہ قباحت ہے کہ اس میں وہ روشنی ہی مفقود ہے جو دین مہیا کرتا ہے۔ اس لئے قدرتا اس کے دائرہ اثر میں محدود دنیا ہی کے مفادات آسکتے ہیں عقبی کے تقاضوں کو سمجھنا اس کے بس کا روگ نہیں۔

ومن لم يجعل الله له نوراً فما له أن ينجس  
اد جس کو اللہ نور و بصیرت کی قراوٹیاں عطا نہیں کرتا اس کے لئے  
من نور۔ (نور)

رہا سیاست دینی کا معاملہ تو وہ نظام رہ جاتا ہے جس میں صلاح دنیا کے ساتھ ساتھ صلاح آخرت کا اہتمام بھی ہے۔ اس نظام کو انبیاء علیہم السلام چلاتے ہیں۔ اور ان کے بعد ان کے خلفاء ان کی قائم مقامی کرتے ہیں۔ یہ خلافت ہے۔

خلافت کی وجہ تسمیہ۔ خلافت دراصل آنحضرت کی نیابت و قائم مقامی سے تعبیر ہے۔ اور اس کا کام یہ ہے کہ دین کی حفاظت کرے۔ اور سیاست دنیاوی کی نگران ہو۔

بعض کا خیال ہے کہ اس منصب کو اس بناء پر خلافت کہا جاتا ہے کہ اس سے مراد خلافت عامہ ہے۔ جس کی طرف قرآن کی ان آیات میں اشارہ ہے:

انی جاعل فی الارض خلیفہ۔ (بقیہ) میں زمین میں ایک نائب پیدا کرنے کو ہوں۔  
 جعلکم خلائف الارض (انعام) تمہیں اللہ نے زمین میں اپنا نائب ٹھہرایا۔  
 لیکن جمہور کی رائے یہ ہے کہ خلافت کا یہ اطلاق خاص ہے اس سے مقصود آنحضرت کی نیابت ہی ہے۔  
 چنانچہ حضرت ابو بکرؓ کو بعض لوگوں نے جب اسی مناسبت سے خلیفۃ اللہ کہنا شروع کیا تو آپ نے اس کے استعمال سے روک دیا اور کہا:

لست خلیفۃ اللہ، ولکنی خلیفۃ رسولی میں خلیفۃ اللہ نہیں ہوں۔ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا نائب ہوں۔

اس سلسلہ میں ایک نکتہ یاد رکھنے کا یہ بھی ہے کہ خلیفہ تو نائب کا ہوتا ہے، حاضر کا نہیں۔ اور اللہ کے حضور میں کس کو شبہ ہو سکتا ہے۔

خلیفہ کا تقرر۔ اس میں تو سب کا اتفاق ہے کہ نصب خلافت واجب ہے۔ اور اس میں قطعی تخلف جائز نہیں یہی وجہ ہے کہ آنحضرتؐ کے بعد صحابہ کرام نے سب سے پہلے اسی مسئلہ کو ہاتھ میں لیا۔ اور جب تک اس کو منطاً نہیں لیا دوسرے امور کی طرف توجہ نہیں فرمائی۔ ان کے بعد تابعین نے بھی اس سے تغافل نہیں برتا۔ اور کسی وقت بھی ملت کو اس حالت میں نہیں چھوڑا کہ اس میں فوضویت اور لاقانونیت کا دور دورہ ہو۔ کوئی نہ کوئی خلیفہ امور سلطنت کو انجام دیتا ہی رہا۔ اختلاف اس میں ہے کہ یہ وجوب بقتضائے شرع ہے یا بقتضائے عقل۔

بعض کی رائے ہے کہ یہ وجوب عقلی سے متعلق ہے اور صحابہ و تابعین کا جو اس پر اجماع ہوا تو وہ بھی اس لئے تھا کہ عقل کسی فوضویت کو تسلیم نہیں کرتی۔ اور یہ نہیں چاہتی کہ اختلافِ شہوات اور خواہشات کی رنگارنگی تو ہو لیکن ان اختلافات کو روکنے اور اپنے حدود پر رکھنے کے لئے کوئی وازع نہ ہو۔ کیونکہ اگر ایسی قوت نہ مانی جائے گی جو بمنزلہ وازع کے ہو تو یہ اختلافات نوع انسانی کی ہلاکت پر منتج ہو سکتے ہیں۔ حالانکہ حفظ نوع انسانی کا مسئلہ اتنا اہم ہے کہ خود شرع نے اس کو اپنے مقاصد میں شمار کیا ہے۔

یہی دلیل ہے جس کو حکماء نے نبوت کے بارے میں بھی استعمال کیا ہے۔ لیکن نہ تو یہ رائے درست ہے اور نہ یہ انداز استدلال ہی صحیح ہے۔ کیونکہ اس دلیل کے مقدمات میں سے ایک مقدمہ یہ ہے کہ وازع ہمیشہ ایسا ہونا چاہئے جس کو شرع مقرر کرے اور لوگ ایمان و اعتقاد کی روشنی میں اس کی اطاعت و انقیاد کا جو اپنی گردنوں میں ڈال لیں۔ حالانکہ حکومت کی ایک صورت یہ بھی ہو سکتی ہے کہ اس کا تعلق پادشاہ اور اہل شوکت کی سطوت و قوت سے ہو۔ جیسے اُمّ جموس میں ہے۔ یا لوگ خود بخود تعلیم و تربیت سے اس حقیقت کو پالیں کہ ایک دوسرے پر ظلم کرنا ناروا ہے۔ اس سے ثابت ہوا کہ نصب خلافت کا مسئلہ عقلی و صغ کا

نہیں دینی انداز کا ہے اور صحابہ و تابعین کا اجماع اسی ذہنی ضرورت کی بناء پر انعقاد پذیر ہوا تھا۔ معتز کہ اور خوارج کا نظریہ معتزلہ میں الاصم اور بعض خوارج سرے سے اس وجوب کے قائل ہی نہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ نصب خلافت سے مقصود یہ ہے کہ شرع کا نفاذ ہو۔ لیکن جب امت عدل پر جمع ہو جائے اور احکام شرع پر عمل پیرا ہو جائے تو نصب خلافت کی ضرورت ہی نہیں رہتی۔

اس شبہ کا جواب دو طریق سے دیا جاسکتا ہے۔ ایک یہ کہ زمانہ صحابہ سے بہتر زمانہ خود بخود احکام شرع پر عمل کرنے کا اور کون ہو سکتا ہے مگر اس کے باوجود انہوں نے اس فرض سے تساہل نہیں برتا۔ دوسرے یہ کہ یہ شبہ ذہنوں میں خلفاء مابعد کے مظالم و سرکشی کی وجہ سے ابھرا۔ لوگوں نے جب یہ دیکھا کہ خلفاء نے قہر و شہوات کا راستہ اختیار کر لیا ہے اور انصاف و عدل کے تقاضے پورے نہیں ہو پاتے۔ تو اس منصب کی ضرورت ہی کے قائل نہ رہے۔ حالانکہ کسی نہ کسی حکومت اور ہیئت منظمہ کا ہونا ایک ایسا تقاضا ہے بشری ہے کہ خوارج بھی اس سے انکار نہیں کر سکتے۔

شرائط تقرر۔ خلیفہ کا نصب و تقرر ان لوگوں پر واجب ہے جو اباب حل و عقد کہلانے کے مستحق ہیں۔ عوام صرف الاماعت کے مکلف ہیں۔

ایک اہم سوال اس سلسلہ کا یہ ہے کہ خلیفہ میں کن شرائط کا ہونا ضروری ہے۔ اس کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ اس میں مندرجہ ذیل چار شرطیں ہونا چاہئیں :

۱، علم ۲، عدالت ۳، کفایت ۴، حواس و اعضاء کی سلامتی۔

پانچویں شرط یہ ہے کہ خلیفہ نسباً قریشی ہو۔ لیکن یہ مختلف فیہ ہے۔

علم سے مراد معمولی علم نہیں بلکہ ایسا علم ہونا چاہئے جس سے خلیفہ استنباط مسائل پر قادر ہو سکے اور کسی معاملہ کے بارے میں مجتہدانہ رائے رکھ سکے۔ تقلید اس کے لئے بمنزلہ عیب کے ہے جس سے اس کا دامن پاک ہونا چاہئے۔

یہ منصب چونکہ ایک دینی ذمہ داری کا حامل ہے اس لئے عدالت ایک ایسی صفت ہے جس سے انعام نہیں ہو سکتا۔ یہ عدالت اس سے مجروح ہوگی کہ خلیفہ کھلے بندوں مغلطرات کا استعمال کرے۔ اور اس سے بھی اس کو شکس پہنچے گی کہ اس کے اعتقادات مبتدعانہ ہوں۔ گویا خلیفہ کے لئے ضروری ہے کہ فکر و عمل دونوں اعتبار سے صحیح اسلامی زندگی کا ترجمان ہو۔

کفایت سے مقصود یہ ہے کہ اقامت حدود پر قدرت رکھتا ہو۔ لڑائیوں میں حصہ لے سکتا ہو۔ اور فتنہ حرب کی باریکیوں سے واقف ہو۔ عصبیت اور اس کے احوال پر نگاہ رکھتا ہو۔ بڑے بڑے گھاگ سیاستین کے

متعلقہ لوگوں کو پہچانتا ہو۔ اور سیاسیات کا عملی تجربہ رکھتا ہو۔ کیونکہ اس میں اگر یہ خوبیاں نہ ہوں گی تو یہ ہرگز اس لائق نہیں ہوگا کہ دین کی حمایت کے فریضہ سے عہدہ برآ ہو سکے۔ جہاد کر سکے۔ اور اقامتِ حدود اور تدبیر مصالح سے نمٹ سکے۔

حواس و اعضاء کی سلامتی سے غرض یہ ہے کہ خلیفہ میں ایسا کوئی نقص نہ ہونا چاہئے جو بالواسطہ یا بلاواسطہ اس کے اعمال پر اثر انداز ہو سکے جیسے جنون، نابینا پن یا بہر اور گونگا ہونا وغیرہ۔ یا ایسے معمولی اور جزوی نقائص جو اگرچہ اتنا محمل نہیں ہوتے تاہم بحیثیت مجموعی تاثیر عمل میں ان کی وجہ سے کمی واقع ہو جاتی ہے۔

خلیفہ کے قریشی النسب ہونے کے بارے میں ہم کہہ چکے ہیں کہ اس میں اختلاف رائے ہے۔ قاضی ابوبکر یا قاضی کا کہنا ہے کہ خلیفہ کے لئے یہ کوئی ضروری شرط نہیں۔ بات اصل میں یہ ہے کہ اس مسئلہ پر اس نقطہ نظر سے غور کرنا چاہئے کہ اسلام کا نظام بہر حال حکم و مقاصد پر مبنی ہے۔ اور کسی ایک قوم یا زمانہ کے ساتھ ہرگز مختص نہیں اس لئے اگر شارع نے خلیفہ کے لئے قریشی النسب ہونا ضروری قرار دیا ہے تو اس کی کوئی نہ کوئی مصلحت ہونا چاہئے۔

ہمارے نزدیک اس سے مقصود یہ ہے کہ اسلام جب آیا ہے اس وقت تمام قبائل عرب میں سے صرف مضر ہی کو یہ شرف حاصل تھا کہ سب کے سب اس کے غلبہ و تفوق کو بلا حیل و حجت تسلیم کر لیں۔ اب اگر شارع علیہ السلام کسی غیر قریشی اور غیر مضر کو اس منصب کا اہل ٹھہراتے تو اس کی پشت پر کوئی عصیت، کوئی قبائلی حمایت اور طاقت نہ ہوتی۔ اور اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوتا کہ پہلے قدم ہی پر افتراق پیدا ہو جاتا اور امت پارہ پارہ ہو جاتی۔ لیکن یہ صورت حال ہمیشہ قائم نہیں رہی۔ بلکہ ایک وقت ایسا بھی آیا کہ فتوحات کی کثرت اور پھیلاؤ کی وجہ سے قبائل مضر و دراز ممالک میں منتشر ہو گئے۔ اور ان کی عصیت کمزور پڑ گئی۔ اس لئے ضرورت ہوئی کہ تمام خلافت اب ایسی قوم کے ہاتھ میں دی جائے۔ جو اگرچہ قریشی نہ ہو مگر عصیت غالب رکھتی ہو۔ تاکہ وہ زیادہ کامیابی سے خلافت کے فرائض کو انجام دے سکے۔ اور مصالحِ عباد کی حمایت رکھ سکے۔ گویا قرشیت کی شرط محض حصول برکت کے لئے نہ تھی۔ اگرچہ اس سے برکت بھی حاصل ہوتی ہے بلکہ اس لئے تھی کہ اس کے ساتھ ایک عصیت آتی تھی۔ اور امورِ خلافت میں استحکام پیدا ہوتا تھا۔ قاضی ابوبکر نے جب اس شرط کا انکار کیا تو اس وقت حالات ہی ایسے تھے کہ عرب خلفاء پر بھی ملوک برابر غالب آرہے تھے۔ اور عربیت ضعف و وہن کا شکار ہو رہی تھی۔ انہوں نے سمجھا کہ ان حالات میں بھی اگر قرشیت کی شرط کا لحاظ رکھا گیا تو کوئی مضبوط خلافت معرضِ ظہور میں نہ آسکے گی۔

خلیفہ کے لئے اصلی شرط جو ہر زمانہ میں ضروری ہے وہ کفایت ہے۔ اور قرشیت بھی اسی کفایت ہی کا ایک جزو ہے۔ جمہور مسلمان اس کے قائل نہیں۔ یہ فقدانِ عصیت کے باوجود قرشیت کو ضروری گردانتے ہیں۔ لیکن ان کے

اس خیال کا رد اس بات سے ہوتا ہے کہ جب عصبیت کی نفی سے اس شان و شکوہ ہی کی نفی ہو جاتی ہے اور تنفیذ احکام کے لئے جس کفایت کی حاجت ہے وہی نہیں رہتی۔ تو خلافت کے لئے جو دوسری شرطیں علم و عدالت ہیں وہ بھی مجروح ہونگی۔ اور اس طرح جو شخص بھی خلیفہ ہو گا وہ کچھ بھی نہ کر پائے گا۔ اور بالکل عاجز ثابت ہو گا۔ غرض یہ ہے کہ قرشیت کی شرط دراصل رفع تنازع کے لئے تھی اور وقتی تھی۔

**عصبیت**۔ بادشاہت ایک طبعی فطری تقاضا ہے اور اس کا انعقاد اپنے اختیار اور پسند سے نہیں ہوتا۔ بلکہ خود ضرورت و وجود اس کی داعی ہوتی ہے اور معاشرہ کی ترتیب اس کو قائم کرتی ہے۔ چلے شرائع و مذاہب ہوں یا کوئی دوسرے احکام ہوں جن کا نفاذ منظور ہو۔ ان کی کامیابی کا انحصار اس پر ہے کہ مضبوط عصبیت ان کی پشت پناہ ہو۔

حدیث صحیح میں آیا ہے کہ:-

ما بعث اللہ نبیا الا فی منعة  
اللہ تعالیٰ نے کسی نبی کو نہیں بھیجا مگر اس عالم میں کہ اس کو قوم کی مدد و اعانت حاصل ہو۔

اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی درست ہے کہ شارع نے کئی جگہ اس کی مذمت بھی کی ہے۔ اور اس کے ترک پر سب کو اگسایا بھی ہے۔ جیسا کہ حدیث میں ہے :

ان اللہ اذهب عنکم عیبة الجاہلیة و فخرها  
بالاباء انتم بنو آدم و آدم من تراب۔  
اللہ نے تم میں جاہلیت کے پندار کو ختم کر دیا ہے اور باپ دادا پر فخر کرنے کے جذبہ کو دور کر دیا ہے کیونکہ تم سب آدم ہی کی اولاد ہو۔

قرآن کا ارشاد ہے :

ان اکرمکم عند اللہ اتقکم۔  
تم میں سے بہتر وہ ہے جو اللہ سے زیادہ ڈرنے والا ہو۔

معلوم ہوتا ہے کہ شارع عجب عصبیت سے روکتے ہیں تو اس سے ان کا منشاء یہ ہوتا ہے کہ عصبیت کے غلط استعمال کو روکا جائے۔ اور محض حق کی نصرت و تائید کے لئے اسے برتا جائے۔ نہ یہ کہ اسے ختم ہی کر دیا جائے۔ یہی وجہ ہے کہ غضب و غصہ کی اس نے اگرچہ مذمت کی ہے مگر یہ نہیں چاہا کہ اس جذبہ کا کلیتہً قلع قمع ہی ہو جائے۔ کیونکہ اگر قوت غضب ہی جاتی رہی تو حمایت حق کا جذبہ کیونکر ابھرے گا۔ جہاد کا ولولہ کیسے پیدا ہو گا۔ اور املائے کلمۃ اللہ کا فریضہ کیونکر پروان چڑھ سکے گا۔

مذمت اس غضب کی فرمائی ہے جو شیطانی اغراض کے تحت پیدا ہو۔ اور شیطانی اغراض ہی کے لئے اس کا استعمال ہو۔ کیونکہ اگر یہی غضب اللہ کی محبت کی بنا پر دل میں پیدا ہو اور اللہ ہی کے لئے استعمال ہو تو اس سے بڑھ کر اچھی بات کیا ہو سکتی ہے۔ یہی حال شہوات جنسی کا ہے۔ اس کی مذمت بھی آئی ہے۔ لیکن اس کی مذمت

سے بھی مقصود اس کا بالکلہ استیصال نہیں۔ کیونکہ جس کی شہوت باطل ہوئی اس کی اپنی ہی جسمانی قوتوں کا نقصان ہوا۔ غرض یہاں بھی یہ ہے کہ صرف مباحات میں اس کا استعمال ہو۔ کیونکہ قوت جنسی کے اسی استعمال میں بشری مصالح پنہاں ہیں۔

اس وضاحت کے بعد یہ سمجھ لیجئے کہ عصیت کی مذمت بھی اسی قبیل سے ہے۔ یہ اس وقت مذموم قرار پائے گی جب باطل کی نصرت و اعانت کے لئے استعمال ہو جیسے کہ جاہلیت میں تھی لیکن اگر اس کا استعمال حق کی اشاعت کے لئے ہو اور اس وجہ سے ہو کہ اللہ کے اوامر و نواہی کو قائم کیا جائے۔ تو یہ عین مطلوب دین ہے اور اس کے ابطال سے تمام شرائع اور ادیان کا ابطال لازم آتا ہے۔ کیونکہ یہی تو وہ چیز ہے جس کے بل بوتے پر مذاہب و شرائع کا قصر جمیل استوار ہوتا ہے۔

پادشاہت کی مذمت۔ اس اصول کے سمجھ لینے سے کہ مدح و مذمت میں اصل یہ ہے کہ یہ دیکھا جائے کہ اپنی قوتوں اور صلاحیتوں کا صحیح استعمال ہو رہا ہے یا نہیں۔ اس حقیقت کا پالینا بھی کچھ دشوار نہیں کہ پادشاہت بھی مجھے خود، مذمت کے لائق نہیں۔ اور شارح نے اگر اس کی مذمت کی ہے تو ان معنوں میں کہ پادشاہ عموماً باطل سے غلبہ حاصل کرتے ہیں۔ اور لوگوں پر اپنی خواہشات و اغراض کے تحت حکمرانی کرتے ہیں۔ اس کے برعکس اگر یہ لوگ غلبہ و سطوت کے معاملہ میں مخلص ہوں اور سمجھتے ہوں کہ یہ اللہ کی اطاعت پر اُکسانے کے لئے ہے۔ اور اس لئے ہے کہ مسلمانوں کو اس کی عبادت اور جہاد پر ابھارا جاسکے۔ تو یہ قطعی مذموم نہیں رہتی۔ بلکہ ایسی چیز ہو جاتی ہے کہ سلیمانؑ ایسے پیغمبر کے لئے دعا کرنے پر مجبور ہو جاتے ہیں۔

مر بھب لی ملکا لا ینبغی لاحد  
پروردگار مجھے ایسی پادشاہت عطا فرما جو میرے بعد دوسروں  
بعدی۔ کو زیب نہ دے۔

دعا کا یہ انداز اس بنا پر تھا کہ سلیمانؑ خوب جانتے تھے کہ وہ اپنی نبوت اور پادشاہت کا غلط استعمال نہیں کریں گے۔

حضرت عمرؓ جب شام گئے دیکھا کہ یہاں معاویہؓ پادشاہت کی شان و شوکت اور عجبی ٹھاٹھ اور ٹیپ ٹاپ سے رہ رہے ہیں، تو فرمایا:

اکسویہ یا معاویہ۔  
معاویہ! یہ تقلیدِ عجم؟ یہ کسریٰ کی سی زندگی؟

معاویہ نے جواب میں کہا، امیر المؤمنین! ہم چونکہ سرحد پر رہتے ہیں۔ اور دشمنوں سے ہر وقت دوچار ہونا پڑتا ہے۔ اس لئے فخر و مباهات کے اس سامان کو بر بنائے احتیاج اختیار کیا ہے، نفس کے تقاضوں سے نہیں۔ تاکہ ان کی نظروں میں ہماری سبکی نہ ہو۔ حضرت عمرؓ نے یہ جواب سنا تو خاموش ہو گئے۔ کیونکہ کسرویت کی مذمت

سے ان کی غرض ہرگز یہ نہ تھی کہ ان کے تمام لوازم کو ترک ہی کر دیا جائے۔ بلکہ وہ تو اس بات سے خائف تھے کہ مسلمان ظلم و جور کو اس طرح اختیار کرنے لگیں جس طرح ملوکِ عجم اور شاہانِ فارس نے کیا۔ لیکن جب معاویہ کی طرف سے یہ اطمینان ہو گیا کہ ان کی شان و شوکت لوجہ اللہ ہے۔ تو اس بارہ میں مزید کچھ کہنے سننے سے احتراز فرمایا۔ اس سے معلوم ہوا کہ صحابہ کے سامنے خلافت کا یہی تصور تھا۔ کہ ملوکیت کی تمام عادات اور لوازم سے حتی الامکان پرہیز کیا جائے۔ تاکہ ایسا نہ ہو کہ کسی اس کے ڈانڈے باطل سے جا ملیں۔

حضرت ابو بکرؓ کا انتخاب۔ خلافت کیا ہے؟ اور یہ کیونکر قائم ہوئی؟ اس کا کھوج لگانے کے لئے عصرِ نبوت کی طرف رجوع کرنا ہوگا۔ اور وہ بھی اس وقت جب آپ مرض الموت میں مبتلا تھے۔ آپ نے نماز کے لئے ابو بکرؓ کو آگے بڑھایا اور مسلمانوں نے یہ دیکھ کر ملت کی پوری امامت ہی آپ کے سپرد کر دی۔ وجہ استدلال یہ تھی کہ نماز امورِ دین میں ایک اہم درجہ رکھتی ہے۔ اور آنحضرتؐ نے اس کے لئے ابو بکرؓ کا انتخاب فرمایا ہے تو خلافت کا استحقاق ان کو کیوں نہ ہو۔ جو انہیں امورِ دین کے قیام سے تعبیر ہے۔ ملوکیت کا ذکر آنحضرتؐ کی وفات کے بعد اس لئے نہیں چھڑا۔ اور نہ اس کے آداب و رسوم کے مطابق ابو بکرؓ کا انتخاب ہوا کہ یہ مغنہ باطل تھا اور ایسا راستہ تھا جس پر ان دنوں کفار اور اعداءِ دین ہی گامزن تھے۔

ابو بکرؓ اس امانت کا صحیح استعمال کیا۔ جب تک زندہ رہے آپ حضرت کے سنن کی پیروی کی۔ اور اہلِ ردہ سے اس طرح لڑے کہ پھر مسلمان کلمہ اسلام پر مجتمع ہو گئے۔ ان کے بعد یہ منصب حضرت عمرؓ کے سپرد ہوا۔ انہوں نے ابو بکرؓ کے نقش قدم پر چلنا اپنی زندگی کا مقصد قرار دیا۔ دنیا بھر کی قوموں سے جہاد کیا اور ان پر قابو پایا اور ان کے پاس دنیا کے مال و منال سے جو کچھ بھی تھا، عربوں نے ان کی قیادت میں وہ سب جمعین لیا۔ پھر یہ دورِ خلافت و امامت عثمانؓ تک پہنچا اور عثمانؓ سے علیؓ تک منتقل ہوا۔

ان سب کا دامنِ پادشاہت کے لوازم سے پاک تھا۔ اس کا ایک سبب تو اسلامی تعلیمات تھیں۔ دوسرا سبب یہ تھا کہ اسلام سے پہلے وہ ایسی بدویانہ زندگی بسر کرتے تھے کہ جس میں تمدن کے ابتدائی تقاضے تک مفقود تھے۔ بالخصوص قبائلِ مضر کا تو یہ حال تھا۔ جو حجاز ایسی وادی غیر ذی زرع میں آباد تھے۔ کہ کچھ اور گریلا کھاتے اور غلہ استعمال کرتے اور اس پر فخر کرتے۔ غلہ اونٹ کے بالوں کو کہتے ہیں جن کو کوٹ پیٹ کر خون کے ساتھ ملا کر یہ پکاتے تھے۔ یہی حالت قریش کی تھی۔ ان کے کھانے پینے اور رہنے سہنے کا انداز بھی کچھ زیادہ مختلف نہ تھا۔ میار کی یہ پستی اس وجہ سے تھی کہ ان کی آبادیاں مین کے سبزہ زاروں سے دور تھیں۔ جہاں کہ پھل اور فلفلہ وغیرہ کثرت سے ہوتا ہے۔

اسلام کی قوتوں کا راز۔ یہ حالت تھی جب اسلام آیا اور آنحضرتؐ کی نبوت سے ان کو اللہ نے نوازا اس کا

نتیجہ یہ ہوا کہ دو عصبتیں جمع ہو گئیں۔ ایک عربیت کی اور ایک اسلام کی۔

پھر اسی عصبت کے بل بوتے پر یہ عرب اس لائق ہوئے کہ روم و فارس پر پل پڑیں۔ اور زمین کے جن جن حصوں کی فرادانی اللہ نے ان کے لئے مقدر کر رکھی تھی ان کا مطالبہ کریں۔ ان کے تعیشات پر قابض ہوں۔ اور ان کے زخارف سے اپنا دامن بھر لیں۔

ان کی دولت کی بے پایانی کا اب یہ حال تھا کہ ایک ایک سوار کو بعض لڑائیوں میں تیس تیس ہزار دینار ملا۔ لیکن یہ کہنا بے جا نہیں۔ کہ اس کے باوجود صحابہ کے زبد و فقر پر اس کا کوئی اثر نہیں پڑا۔ غراب بھی اپنی چادر میں چرطے کا پیوند لگاتے تھے۔ اور علی ہائیکے پکارے دنیا کو مغالب کر کے کہتے تھے:

یا صغراء دیا بیضاء غری  
اے پیلے سونے اور سفید چاندی تہیں فریب دہی کے لئے میرے  
غیری۔ سوا کسی دوسرے کو پسند کرنا پڑے گا۔

فرض یہ بھی کہ میں تیرا شکار نہیں ہو سکتا۔ ابو موسیٰ اشعری مرغا نہیں کھاتے تھے کیونکہ وہ پہلے سے اس کے عادی نہیں تھے۔

دولت و جاگیر اور ملوکیت۔ مسعودی کا کہنا ہے کہ عہد عثمانی میں لوگوں نے مال جمع کر لیا اور بڑی بڑی جاگیریں خریدنا شروع کر دی تھیں۔ چنانچہ خود عثمان جس دن شہید ہوئے ہیں ان کے خزانچی کے پاس ایک لاکھ دینار اور دس لاکھ درہم تھے۔ اور زمینیں جو وادی القریٰ اور حنین کے آس پاس تھیں ان کی قیمت دو لاکھ دینار سے کیا کم ہو سکتی ہے؟ اس کے علاوہ گھوڑوں اور اونٹوں کی کثیر تعداد تھی جو بطور میراث کے چھوڑی۔ زمین کا ترکہ بچا پاس ہزار دینار پر مشتمل تھا۔ ایک ہزار گھوڑے اور ایک ہزار اونٹنیوں کا اس پر اور امانہ کیجئے۔

طلحہ کو جو آمدنی ہر روز عراق کی زمینوں سے ہوتی تھی وہ ایک ہزار دینار کے لگ بھگ تھی۔ اور سراقہ کی طرف سے اس سے بھی زیادہ تھی۔ عبدالرحمن بن عوف کے اصطبل میں ایک ہزار گھوڑا ہر وقت بندھا رہتا تھا۔ اور ایک ہزار اونٹ موجود رہتا تھا۔ ان کی موت کے بعد ان کی ایک چوتھائی دولت کا اندازہ یہ ہے کہ چوراسی ہزار کے قریب ہوتی ہے۔ ریڈ بن ثابت کے پاس چاندی اور سونے کی اتنی بڑی بڑی اینٹیں تھیں کہ ان کو ٹوٹنے کے لئے کلہاڑوں کا استعمال کرنا پڑتا۔ انہوں نے جو کچھ بطور میراث کے چھوڑا وہ اموال اور زمینوں کو ملا کہ ایک لاکھ دینار ہوتا ہے۔

اس دولت کی فرادانی کا اثر یہ ہوا کہ اچھی اچھی عمارتیں بھی بننے لگیں۔ طلحہ نے کوفہ و مدینہ میں نختہ مکانات بنوائے۔ اور ساکھو کی لکڑی کو کام میں لایا گیا۔ سعد بن ابی وقاص نے عقیق میں جو مکان تعمیر کرایا علاوہ اس کے کہ اس کی چھت بہت اونچی تھی اس پر بالاخانے بھی تھے۔ نیز مہمن بہت وسیع اور کشادہ تھا۔ اسی طرح مقداد کا



مکان بھی اینٹ چوٹے سے بنا تھا۔ لیکن یہ اموال اور دولت کی یہ فراوانی چونکہ جائز طریق سے آئی تھی۔ اور صحابہ اس کے استعمال میں قصد و اعتدال کے تقاضوں کو ملحوظ رکھتے تھے اس لئے قابلِ اعتراض نہ تھی۔

کہنا یہ ہے کہ جس طرح صحابہ نے مال و منال کی فراوانیوں کا غلط استعمال نہیں کیا اسی طرح جب ان میں اختیار و اقتدار آیا۔ اوہان کو دنیا بھر کی بادشاہت ملی تو اس کا بھی انہوں نے ایسا استعمال نہیں کیا جو ناجائز ہو اور جو اللہ کی مرضی کے خلاف ہو۔ حتیٰ کہ آپس کی لڑائیوں میں بھی انہوں نے حدود اللہ کو فراموش نہیں کیا۔ چنانچہ حضرت علیؓ اور معاویہؓ میں جو جنگیں ہوئیں ان میں بھی دونوں فریق اپنے نقطہ نظر سے برسرِ حق تھے۔ دونوں کے سامنے ہر آئینہ دنیا کا مفاد اور ادنیٰ خواہشات ہرگز نہ تھیں۔ جیسا کہ بعض ملاحظہ سمجھتے ہیں۔ بلکہ اجتہادی لغزش تھی جس کا ارتکاب ہوا۔ دونوں حق ہی کے لئے لڑے۔ ہاں یہ کہنا البتہ صحیح ہے کہ استحقاقِ خلافت میں معصوب اور حق بجانب علیؓ نہیں تھے۔

معاویہ اگر چاہتے کہ خلافت کو ٹی اور موڑ نہ مڑنے پائے تو وہ ایسا کر سکتے تھے۔ لیکن وہ بنو امیہ کے اربابِ حل و عقد سے ڈرتے تھے اور اس بات سے خائف تھے کہ کہیں پھر اختلاف رونما نہ ہو جائے۔

## طب العرب

مترجمہ جناب حکیم نیر واسطی  
قیمت چھ روپے

## افکار ابن خلدون

مصفیہ مولانا محمد حنیف ندوی  
قیمت تین روپے آٹھ آنے

## بیدل

مصفیہ خواجہ عباد اللہ اختر  
قیمت چھ روپے آٹھ آنے

## مقام انسانیت

مصفیہ محمد منظر الدین صدیقی صاحب  
قیمت ایک روپیہ

— ملنے کا پتہ —

ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ - ملک روڈ - لاہور

شاہد حسین رزاقی

# اسلام اور معاشی انصاف

اٹھارہویں اور انیسویں صدی میں صنعت و حرفت کی غیر معمولی ترقی کی وجہ سے یورپ میں جو صنعتی انقلاب رونما ہوا اس نے افکار و نظریات پر گہرا اثر ڈالا اور معاشرتی نظام میں ایک ہمہ گیر انقلاب پیدا ہو گیا۔ معاشیات کو روز افزوں اہمیت دی جانے لگی اور معاشی انصاف کو حکومت کا ایک بنیادی فرض قرار دیا گیا۔ چنانچہ معاشی انصاف کے اسی تصور پر مبنی مختلف اور متضاد سیاسی نظریات بھی پیش کئے گئے جن کا مقصد انفرادی و اجتماعی معاشی مفاد کا تحفظ تھا۔ انفرادیت، اشتراکیت، اشتمالیت اور دیگر نظریات کے حامی مفکرین نے اسی مسئلہ کو حل کرنے کی کوششیں کیں اور معاشی نظریات حکومت و سیاست پر اثر انداز ہوتے گئے۔ نئے افکار کا رجحان معاشی عدل و مساوات کی طرف ہے اور معاشرہ کی فلاح و ترقی کے لئے معاشی استحصال کے تمام امکانات کو ختم کر کے معاشی جمہوریت کا تحفظ لازمی تصور کیا جاتا ہے۔

انسانی زندگی کے اس اہم پہلو پر مغرب کے مفکرین نے انیسویں صدی میں توجہ کی۔ لیکن اسلام نے معاشرتی فلاح و بہبود کے دوسرے پہلوؤں کی طرح معاشی انصاف کے تصور کو بھی صدیوں پہلے پیش کیا اور عدل کا اسلامی تصور اس کے سیاسی اور معاشرتی نظام کی طرح معاشی نظام میں بھی رو بہ عمل لایا گیا۔ اسلام کا اقتصادی نظام عدل، معاشرتی توازن اور فلاح و بہبود عامہ کے اسلامی مقاصد پر مبنی ہے۔ اسلام انصاف کو اعتدال پسند ہے۔ وہ نہ تو مغربی ممالک کی جیسی سرمایہ داری کا حامی ہے اور نہ روس جیسی اشتمالیت کا۔ مغربی سرمایہ داری جائز و ناجائز کا لحاظ کئے بغیر دولت پیدا کرتی اور کثیر دولت کو ایک چھوٹے سے طبقہ میں محدود کر دیتی ہے۔ اور روسی اشتمالیت ذاتی ملکیت کے حق کو مطلق تسلیم نہیں کرتی اور اجتماعی مفاد کے نام پر فرد سے بے انصافی کرتی ہے۔ اس کے برعکس اسلام جائز طریقوں سے زیادہ دولت پیدا کرنے کی ترغیب دیتا ہے لیکن اس دولت کو کسی محدود طبقہ میں جمع نہیں رکھتا۔ نیز فرد کی ذاتی ملکیت کو تو تسلیم کرتا ہے لیکن اجتماعی مفاد کو نظر انداز نہیں کرتا۔ چنانچہ وہ ایسی پابندیاں لگا دیتا ہے کہ فرد کی دولت اور ملکیت دوسرے افراد یا جماعت کے معاشی استحصال کا ذریعہ نہ بن سکیں۔ اسلام دولت کی اہمیت اور افادیت کو پوری طرح ملحوظ رکھتا ہے۔

اس کے نزدیک دولت بجائے خود کوئی مقصد نہیں ہے بلکہ حصول مقاصد کا ذریعہ ہے۔ اور اسی لئے وہ یہ چاہتا ہے کہ مقاصد اعلیٰ ہوں۔ اور دولت کو جو حصول مقصد کے لئے بہت بڑی اور مؤثر قوت ہے اس طرح کام میں لایا جائے کہ وہ معاشرہ کے لئے نقصان رسان اور تباہ کن نہ ہو سکے۔

اسلام کے اقتصادی اصولوں کا مقصد معاشرہ میں معاشی انصاف اور توازن و ہم آہنگی قائم کرنا اور معاشی دولت کو تمام لوگوں کے فائدہ کے لئے کام میں لانا ہے۔ اور دولت کی پیدائش، تقسیم اور صرف کے جو اصول بنائے گئے ہیں ان کا مقصد قرآن کریم نے بھی بتلایا ہے کہ دولت معاشرہ کے زیادہ سے زیادہ افراد میں پھیلے اور گردش کرتی رہے اور کسی محدود طبقہ کے پاس ہی جمع نہ ہو جائے۔

لا یكون دولت بین الاغنیاء منکم۔ ایسا نہ ہو کہ دولت صرف دولت مندوں میں محدود ہو جائے۔

اپنے اس مقصد کو حاصل کرنے کے لئے اسلام نے جو نظریات پیش کئے ہیں ان کا بنیادی تصور یہ ہے کہ تمام معاشی دولت کا حقیقی مالک اللہ تعالیٰ ہے۔ اور اللہ کی یہ ملکیت انسان کے پاس امانت ہے۔ چنانچہ انسان کے لئے یہ لازمی ہے کہ وہ اس امانت سے اس کے مالک حقیقی کے منشاء کے مطابق فائدہ اٹھائے۔ ملکیت کا یہ تصور بھی دراصل اسلامی ملکیت میں اقتدار اعلیٰ کے تصور پر ہی مبنی ہے۔ اور اللہ کے سیاسی اقتدار کی طرح اس کے معاشی اقتدار کے نتائج بھی جمہوری و نصفانہ اور فلاح و بہبود عامہ کے ضامن ہیں۔

اس نظام میں معاشی دولت کی دو قسمیں ہیں۔ اجتماعی اور انفرادی۔ زمین، معدنیات، دریا اور دوسرے تمام قدرتی وسائل اجتماعی دولت ہیں جن کا حقیقی مالک اللہ ہے۔ کیونکہ اسی نے ان کو پیدا کیا ہے۔ اللہ کی یہ دولت اللہ کے نائب کے پاس امانت ہے۔ اور حکومت یا خلافت کا فرض منصبی یہ ہے کہ وہ ان وسائل دولت سے کام لینے کا انتظام اس طرح کرے کہ سب اس سے مناسب فائدہ اٹھا سکیں۔ انفرادی دولت فرد کی ملکیت ہوتی ہے کیونکہ وہ اس کو کماتا ہے۔ لیکن یہ دولت بھی درحقیقت اللہ کا عطیہ ہے اس لئے فرد پر یہ لازم کر دیا گیا ہے کہ وہ اللہ کی عطا کی ہوئی اس دولت میں سے کچھ حصہ دیگر افراد معاشرہ کو بھی دے۔

مختلف معاشی نظاموں اور نظریات میں زمین کو ہمیشہ بنیادی اہمیت حاصل رہی ہے یہ ایک ہم ترین ماحل پیدائش ہے۔ زرعی معاشرہ کے آغاز سے موجودہ دور تک کسی زمانہ میں بھی زمین کی اہمیت کم نہیں ہوئی۔ اور اس پر قبضہ کرنے کے لئے افراد و اقوام کی کوششیں جنگ و جدال کا سبب بنی رہیں۔ زمین پر قبضہ کرنے کا نتیجہ افراد و اقوام کے معاشی و سیاسی استحصال کی شکل میں نکلا۔ اور سامراج اور جاگیر داری درحقیقت زمین پر قبضہ کرنے کی کوششوں ہی کی پیداوار ہیں جن کا مقصد یہ ہے کہ دوسرے افراد اور اقوام کو اللہ کی عطا کی ہوئی اس دولت سے فائدہ اٹھانے کے حق سے محروم کر دیا جائے۔ اور غاصب اقوام و افراد ان کا استحصال کر کے اپنی دولت و قوت میں اضافہ کریں۔ اسلام نے اس بنیادی

خوابی کو دور کرنے کے لئے زمین کو اجتماعی دولت قرار دیا۔ جس سے جائز فائدہ اٹھانے کا حق سب کو حاصل ہے چنانچہ قرآن پاک میں یہ واضح فرمادیا گیا کہ زمین کا مالک اللہ ہے اور یہ مخلوق خدا کے فائدہ کے لئے بنائی گئی ہے۔ نیز زمین کے اندر جو دولت اور سامان معیشت ہے وہ بھی اللہ نے اجتماعی فائدہ کے لئے پیدا کیا ہے۔

زمین اللہ کی ملک ہے

اَلَا اَرْضُ لِلّٰہِ

اور مخلوق خدا کے فائدہ کے لئے زمین بنائی۔

وَالْاَرْضُ مَوْحٰیۃًۢ لِّلْاٰنَامِ

ہم نے تم کو زمین پر آباد کیا اور اس میں تمہارے لئے معیشت کے سامان رکھ دئے۔

وَلَقَدْ مَكَّنَّاكُمْ فِی الْاَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِیْهَا مَعَآیِشَ۔

آسمانوں اور زمین کے خزانے اللہ کے ہیں۔

وَلِلّٰہِ خَزَاۤئِنُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ۔

زمین اور ارضی دولت کے متعلق قرآن پاک کی اس وضاحت سے صاف ظاہر ہے کہ نہ صرف زمین بلکہ اس کی سطح پر یا اس کے اندر جو دولت ہے وہ سب اجتماعی فائدہ کے لئے ہے اور اس پر افراد کا قبضہ نہیں ہو سکتا۔ افراد اس سے جائز فائدہ تو اٹھا سکتے ہیں۔ لیکن اس کو معاشی استحصال کا ذریعہ نہیں بنا سکتے۔ ارضی دولت خواہ وہ پیداوار ہو یا معدنیات سب کے فائدہ کے لئے ہے۔ اور جاگیر داری، زمین داری اور اجارہ داری جیسے استحصال طریقوں کے لئے اسلامی نظام میں کوئی گنجائش نہیں۔ اللہ کی ملکیت اور مخلوق کے فائدہ کے لئے پیدا کی ہوئی دولت افراد کی استحصال قوت کو بڑھانے کا ذریعہ نہیں بنائی جاسکتی۔ بے کمائی دولت سمیٹنے کے لئے زمین اور ارضی دولت کو افراد کی ملکیت میں نہیں جایا جاسکتا۔ کیونکہ یہ دولت اجتماعی فائدہ کے لئے ہے اور اس سے واجبی فائدہ اٹھانے کا حق ہر شخص کو حاصل ہے۔ اسی تصور کے تحت ارشاد نبویؐ کے بموجب زمین پر زمیندار سے زیادہ حق اس کا شکار کا ہے جو اس کو سرسبز بناتا ہے۔

یہ زمین خدا کی ہے اور بندے بھی اسی کے ہیں۔ لہذا جو شخص کسی مردہ

ان الارض امرض اللہ والعباد عباد اللہ

زمین کو زندہ کرے اس کا زیادہ حق دار بھی وہی ہے۔

فمن احی مواتھا فهو احق۔

زمین اور ارضی دولت کے متعلق اسلام کے نظریہ نے معاشرہ میں غیر جمہوری طبقہ بندی، معاشی بے انصافی اور فتنہ و فساد کی راہیں بند کرنے کا طریقہ بتلادیا اور یہ واضح کر دیا کہ اجتماعی فائدہ کی چیزوں پر فاصبانہ قبضہ کر کے بے کمائی دولت سمیٹنے کا اصول معاشرہ کے لئے ہر اعتبار سے نقصان رساں اور تباہ کن ہے۔

اقتصادی نظام میں بے کمائی دولت سمیٹنے اور اس دولت سے دوسروں کا استحصال کر کے فائدہ اٹھانے کا دوسرا اہم ترین ذریعہ سود ہے۔ اور اسلام نے اس کو بھی ناجائز قرار دیا ہے۔ چنانچہ قرآن میں یہ واضح حکم ہے کہ

يَاۤاَيُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا لَا تَاْكُلُوْا اٰرِبًاۙ اَعْصَابًا مَّقْضٰعًاۙ مَوْنًاۙ سَوْدًاۙ مَّكَوٰثٍۢ وَّكُنَّۙ چوگتا۔ پڑھتا ہوا۔

سود کھانے کے طریقہ سے معاشرہ میں مفت خوروں کا طبقہ پیدا ہو جاتا ہے اور تباہ کاری کا رجحان بڑھتا ہے اور جو نظام معاشی توازن کا علمبردار ہو اجتماعی دولت کو فلاح و بہبود عامہ کے لئے صرف کرنے کا حکم دے اور انفرادی دولت میں بھی افراد معاشرہ کا حصہ رکھے وہ سود کے ذریعہ بے کمائی دولت سمیٹنے اور معاشی استحصال کرنے کی اجازت نہیں دے سکتا۔ اسلامی معاشیات میں دولت کو معاشرہ کے لئے مفید اور منفعت بخش بنانا بنیادی مقصد ہے اور اسی لئے قرآن نے یہ واضح کر دیا ہے کہ :

يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَرَبِّیْ الصَّدَقٰتُ - اللہ سود کو مٹاتا اور صدقات کو پرورش کرتا ہے۔

اسلام نے دولت کمانے کے ناجائز طریقوں کو منع کیا ہے لیکن جائز طریقوں سے دولت پیدا کرنے کی حوصلہ افزائی کی ہے۔ چنانچہ تجارت کرنے کی آزادی دی ہے۔ لیکن تجارت سے بھی ناجائز فائدہ اٹھانے کی ممانعت ہے۔ کیونکہ یہ معاشرہ کے لئے نقصان رساں ہوتا ہے۔ تاجر تجارت کر کے مناسب منافع کما سکتا ہے۔ لیکن آئندہ زیل و منافع کمانے کے لئے مال کو روک لینے اور چور بازاری کرنے کی ممانعت ہے۔ ارشاد قرآنی ہے کہ

اَحْلَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا - اللہ نے بیع کو حلال اور ربو کو حرام کیا

يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تَاْكُلُوْا اَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ - اے ایمان والو! تم لوگ دولت آپس میں ناجائز طریقوں سے نہ حاصل کرو۔

بیع کاروبار کی جائز اور منفعت بخش صورت ہے اور ربو ناجائز اور مضرت رساں معاشرہ کے لئے جو مفید ہے وہ جائز ہے اور جو مضرت رساں ہے وہ ناجائز ہے۔ اور دولت کمانے کے دوسرے تمام مضرت رساں طریقوں کی بھی ممانعت ہے۔

انفرادی دولت کے متعلق بھی اسلام کا یہ نظریہ ہے کہ اس سے نہ صرف مالک دولت بلکہ دیگر افراد معاشرہ بھی مستفید ہوں نیز یہ دولت منجمد نہ ہونے پائے۔ اور اس مقصد کے تحت دولت کی تقسیم اور صرف پر بہت زور دیا گیا ہے۔ زکوٰۃ و صدقات اور قانون وراثت کے ذریعہ دولت افراد معاشرہ میں تقسیم ہوتی رہتی ہے۔ اللہ کا یہ حکم ہے کہ

يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا اَنْفِقُوْا مِمَّا رَزَقَكُمْ

اور قرآن کے نزدیک مومن کی بڑی صفت یہ بھی ہے کہ وہ

مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُوْا - ہماری دی ہوئی روزی میں سے خرچ کرتے ہیں۔

ذِكْرُكَوْنِ الزَّكٰوٰةِ - اور زکوٰۃ ادا کرتے ہیں۔

زکوٰۃ ایک ایسا ٹیکس ہے جو معاشرہ کے غیر مستطیع افراد کی امانت کے لئے دولت مندوں سے وصول کیا جاتا ہے۔ چنانچہ ارشاد نبوی ہے کہ:

تَوَحُّدٌ مِّنْ اَعْيَاءِ هُمْ فَمِنْ اَعْلٰی فَقَرَانَهُمْ۔ (زکوٰۃ) دولت مندوں سے وصول کرو اور محتاجوں میں تقسیم کرو۔ زکوٰۃ کی یہی وہ اہمیت ہے جس کے پیش نظر حضورؐ نے نماز کے بعد زکوٰۃ کا درجہ رکھا۔ اور جس کو برقرار رکھنے کے لئے حضرت ابو بکرؓ جیسے نرم مزاج شخص نے اپنی عزم و استقلال کا ثبوت دیا۔

اسلام دولت کو جمع کر رکھنے اور اس کے فوائد سے معاشرہ کو محروم کر دینے کے خلاف ہے۔ اور یہ چاہتا ہے کہ دولت سے سب لوگوں کو فائدہ پہنچے۔ اس لئے قرآن یہ حکم دیتا ہے کہ:

يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا اٰتُوْا زَكٰۤىتَہُمْ مَا ذٰلِكُمْ لِيَنْفَقُوْا قُلُوبُہُمْ۔ جو تمہاری احتیاج سے زیادہ ہو اس کو صرف کرو۔ دولت کو خدا کی راہ میں صرف کرنے کی تاکید قرآن نے بار بار کی ہے اور غیر مستطیع افراد خاندان کی مدد کرنے کا بھی حکم دیا ہے:

وَاٰتِیْہِ ذٰلِی الْقَرْبٰی۔ اور اقربا کو دینا۔

نیز قانونِ وراثت کے ذریعہ بھی دولت کی تقسیم ہوتے رہنے کی صورت نکالی ہے۔ اور ان تمام تدابیر کا مقصد یہ ہے کہ دولت منجمد اور محدود نہ ہوئے پائے اور افرادِ معاشرہ اس سے زیادہ سے زیادہ فائدہ حاصل کر سکیں۔ فرد اور جماعت میں دولت کی عادلانہ تقسیم اسلام کا مقصد ہے۔ وہ یہ نہیں چاہتا کہ ایک طرف تو دولت کے سر بلند پہاڑ ہوں اور دوسری طرف افلاس کے گہرے غار۔ چنانچہ وہ پہاڑوں کی چوٹیاں تراش کر غاروں کو پاٹ دیتا ہے تاکہ معاشرہ کی اقتصادی سطح میں ضروری ہمواری پیدا ہو جائے۔ اور معاشی انصاف کا یہ متوازن اصول بھی اسلامی نظام کی ایک امتیازی خصوصیت ہے۔

اسلام اور مسئلہ زمین

مفتی پروفیسر محمود احمد ایم۔ اے  
قیمت تین روپے آٹھ آنے

اسلام کا معاشی نظریہ

مفتی محمد منظر الدین صدیقی ایم۔ اے  
قیمت ایک روپیہ آٹھ آنے

صلنے کا پتہ

ادارۃ ثقافتِ اسلامیہ۔ ۲ کلب روڈ۔ لاہور

جناب قاضی ظہور الحسن

# نور بخشی فقر

کشمیر، لداخ، تبت اور بلتستان میں ایک مذہبی فرقہ ہے جو نور بخشی کے نام سے مشہور ہے۔ لداخ میں انکی تعداد پالیس ہزار ہے۔ یہ لوگ سید نور بخش کو امام مہدی مانتے ہیں۔ ان کی ایک مذہبی کتاب ہے جس کا نام احوطہ ہے۔ اس میں مسئلہ اتحاد و حلول وغیرہ کی تعلیم ہے اور ایسے پیچیدہ اقوال و مسائل ہیں کہ جن کا سمجھنا سخت دشوار ہے۔ مؤرخین نے اس فرقہ کے آغاز کے متعلق لکھا ہے کہ ایک شخص سید شمس الدین عراقی خراسان میں آیا اور اس نے بہت جلد سلطان حسین مرزا والی خراسان کے دربار میں رسائی حاصل کر لی۔ سلطان نے ۸۹۲ھ ہجری میں اس کو سفیر بنا کر کشمیر بھیجا۔ جن شاہ والی کشمیر اس زمانے میں علیل تھا اس لئے یہ سفارت ناکام واپس گئی۔ اس کے بعد جن شاہ کا انتقال ہو گیا اور اس کا نور د سال فرزند محمد شاہ تخت نشین کیا گیا۔ حکومت امراء کے ہاتھ میں آگئی۔ شمس الدین جب ناکام کشمیر سے خراسان پہنچا تو سلطان نے اس کو اپنے ممالک محروسہ سے نکل جانے کا حکم دیا۔

یہ شمس خراسان سے کشمیر آگیا اور یہاں آکر ظاہر کیا کہ میں شاہ قاسم نور ابن سید نور بخش کا خلیفہ ہوں۔ سید نور بخش سے اہل کشمیر کو اس وجہ سے خاص عقیدت تھی کہ وہ سلسلہ ہمدانیہ کے مشائخ کبار میں سے تھے۔ اس سلسلہ کے بانی امیر کبیر سید علی ہمدانی رحمۃ اللہ علیہ تھے۔ حضرت امیر کبیر کشمیر بھی تشریف لائے تھے اور کثرت سے اہل ہندوؤں کے دست حق پرست پر مشرف باسلام ہوئے تھے۔ ان کے صاحبزادے حضرت سید محمد رحمۃ اللہ علیہ کے ہاتھ پر تو یوہ پین اور ہندو مؤرخین کے بیان کے بموجب صرف ایک دن میں بارہ ہزار ہندو مسلمان ہوئے تھے۔ ایک ہندو مؤرخ اپنی منظوم تاریخ کشمیر میں اس دن کے متعلق کہتا ہے :

کہ ہماں روز سو خند نبار مسلماناں چند تودہ ز نادر

چنانچہ اہل کشمیر کو حضرت امیر کبیر سے خاص عقیدت رہی ہے اور آج تک خطبوں میں بھی ان کا نام پڑھا جاتا ہے اور عام طور پر ان کو علی ثانی کہتے ہیں۔ امیر کبیر کبرویہ سلسلہ کے مشائخ عظام میں سے تھے۔ کبرویہ سلسلہ امام سید نجم الدین کبریٰ کی طرف منسوب ہے۔

سید نور بخش کا نام محمد بن محمد بن عبد اللہ تھا۔ ان کا سلسلہ نسب سترہ واسطوں سے امام موسیٰ کاظم رحمۃ اللہ علیہ سے ملتا ہے۔ اس خاندان کا وطن الاصلہ تھا۔ وہاں سے یہ خاندان منتقل ہو کر قابن علاقہ ہستمان میں

مقیم ہوا۔ یہیں ۶۵ھ ہجری میں سید نوربخش پیدا ہوئے۔ ان کا نام محمد رکھا گیا۔ ان کے والد کا نام بھی محمد تھا۔ اس لئے یہ محمد بن محمد بن عبد اللہ تھے۔ بعد تحصیل علوم خواجہ اسحاق ختلانی خلیفۃ امیر کبیر کے مرید ہوئے اور ۲۷۱ھ میں خرقہ خلافت حاصل کیا۔ مرشد نے ان کو نوربخش خطاب عطا فرمایا۔ سید نوربخش شاعر بھی تھے۔ بعض غزلوں میں نوربخش اور بعض میں اپنے اصل وطن الاحساء کی رعایت سے محسوس بھی تخلص لائے ہیں۔ اس زمانے میں کچھ آئین و امور خلافت شریعت مروج ہو گئے تھے اور حکام کی چہرہ دستیاب زوروں پر تھیں اس لئے خواجہ ختلانی نے ختلان میں شرعی حکومت قائم کی۔ یہ علاقہ مرزا شاہ رخ بن سلطان تیمور کے زیر نگیں تھا اور اس کی طرف سے بایزید گورنر تھا۔ گورنر نے خواجہ ختلانی اور سید نوربخش دونوں کو گرفتار کر لیا اور مرزا شاہ رخ کو اطلاع دی۔ بادشاہ نے حکم دیا کہ قیدی جس جگہ قاصد کو ملیں وہیں قتل کر دئے جائیں۔ لیکن مولانا حکم الدین کی سفارش پر قتل کا حکم منسوخ کر دیا گیا اور قیدیوں کو ہرات طلب کر کے حصار اختیار الدین کے چاہ سیاہ میں قید کر دیا۔ کئی برس کے بعد قیدیوں کو قہستان، مضافات خورستان میں بھیج دیا گیا۔ کچھ عرصہ کے بعد ابراہیم والی شیراز نے ان کو رہا کر دیا۔ یہاں سے یہ دونوں بزرگ کرستان آئے۔ ہرات سے لوگ ان کے مرید ہوئے، اور ان کا سکہ و خطبہ جاری کر دیا۔ بادشاہ کو خبر ہوئی، تو پھر ان کو گرفتار کر لیا۔ لیکن یہ کسی طرح بھاگ کر غلخال پہنچے۔ حاکم غلخال نے ان کو گرفتار کر کے مرزا شاہ رخ کے پاس بھیج دیا اور یہ پھر چاہ سیاہ میں قید کر دئے گئے۔ دو مہینے کے قریب گزرے تھے کہ پھر ہرات بھیج دئے گئے۔ یہاں ان کو مجبور کیا گیا کہ دعوائے خلافت سے دست بردار ہوں۔ اور انہوں نے اقرار کیا۔ اس طرح ۳۸۵ھ میں آزاد کر دئے گئے اور یہ شرط کی گئی کہ سیاہ دستار جو اس زمانے میں علماء کے لئے مخصوص تھی نہ باندھیں۔ لوگوں کو جمع نہ کریں۔ اور معمولی طور پر رسمی علوم کا درس دیا کریں۔ کچھ عرصہ کے بعد مرزا شاہ رخ کو پھر ان سے کچھ غم ہو گیا تو گرفتار کر کے تبریز بھیج دیا اور یہ حکم دیا کہ والی تبریز ان کو روم پہنچا دے۔ لیکن والی تبریز نے ان کو رہا کر دیا۔ یہ وہاں سے شیراز ان ہوئے۔ گیلان پہنچے۔ ۳۸۵ھ میں مرزا شاہ رخ نے وفات پائی۔ اور اس کے بعد ان سے کسی نے کچھ تعرض نہ کیا۔ سید نوربخش نے رملے میں سکونت اختیار کی۔ یہاں ان کے سب مرید جمع ہو گئے۔ اور عظیمہ ایک گاؤں آباد کیا۔ ۳۹۹ھ میں سید نوربخش نے وفات پائی۔ ان کے دو بیٹے تھے ایک سید جعفر جو عربستان چلے گئے اور وہیں عبادت الہی میں عمر بسر کی۔ دوسرے شاہ قاسم نور۔ یہ باپ کے جانشین ہوئے۔ سلطان حسین والی ہرات ۳۸۵ھ ہجری میں ان کا مرید ہوا اور کئی شاہزادے ان کے معتقدین میں داخل ہوئے۔ شاہ اسماعیل صفوی نے جب ۳۸۵ھ ہجری میں تخت ایران پر قبضہ پایا تو ان کو جاگیر دی۔

چونکہ سید نوربخش اور ان کے خاندان کے ہمدانیہ سلسلہ سے تعلق کی وجہ سے اہل کشمیر کو اس خاندان سے



خاص عقیدت تھی۔ اس لئے میشرمس یہ چال چلا کہ کشمیر میں سلسلہ ہمدانیہ کے ایک بزرگ بابا اسماعیل کے ہاتھ پر تجدید بیعت کی۔ اس طرح کشمیر میں اس کا وقار اور بھی بڑھ گیا۔ بابا اسماعیل کی وفات کے بعد ان کے ایک ناخواندہ مرید جو بہت زیادہ صاحب ریاضت و مجاہدہ تھے ان کے جانشین ہوئے۔ میشرمس نے ان سے بہت کچھ ربط و ضبط بڑھایا اور رفتہ رفتہ ان کو اپنے خیال پر لانا شروع کیا۔ میشرمس نے ایک کتاب احوط نام لکھ کر ایک درخت کی چھال میں چھپادی اور ایک سال کے بعد لوگوں سے کہا کہ مجھ سے سید نور بخش نے خواب میں کہا ہے کہ اس درخت کو کاٹ کر دیکھو اس میں میرا عقائد نامہ ہے جس پر عمل ہونا چاہئے۔ چنانچہ درخت کاٹ کر کتاب نکالی گئی اور اس کے مطابق عقائد و اعمال مقرر ہوئے۔ اور یہ فرقہ نور بخش کے نام سے مشہور ہوا۔ کشمیر کے ایک بڑے قبیلہ چک کے لوگوں کا بیان ہے کہ میشرمس شیعہ تھا اور کتاب احوط اس کی تصنیف نہیں بلکہ یہ کسی گمراہ ملحد کی تصنیف ہے۔ بعض مصنفین نے ان عقائد کی اشاعت میں سید نور بخش کو بھی ملوث کیا ہے لیکن یہ صحیح نہیں معلوم ہوتا۔ کیونکہ سید نور بخش ایک مستند شیخ کے خلیفہ اور متبحر فاضل تھے۔ اس لئے علاوہ یہ واقعہ ان کی وفات کے پچیس برس بعد کا ہے۔ بعض مصنفین نے ان کے فرزند شاہ قاسم انور کو ملوث کیا ہے اور یہ بھی صحیح نہیں۔

شیعی مجتہد قاضی نور اللہ شوستری نے مجالس المؤمنین میں لکھا ہے کہ بعض لوگ سید نور بخش کو امام مہدی کہتے تھے تو ان کے بڑے قاسم جھڑکتے تھے کہ تم لوگ ان کو بدنام کرتے ہو۔ صاحب تاریخ فرشتہ نے لکھا ہے کہ میں بدخشاں میں مشائخ نور بخش سے ملا ہوں اور وہ میرے ہم درس رہے ہیں یہ سب شریعت اور سنن نبوی پر عمل پیرا تھے۔

فقہ عمر

مصنفہ ابو یحییٰ امام خان صاحب  
قیمت چار روپے

الدین سیر

مصنفہ مولانا محمد جعفر شاہ پھلواروی  
قیمت چھ روپے

صفحہ کا پتہ

ادارۃ ثقافت اسلامیہ - ۲ مکتب روڈ لاہور

جناب سید ہاشمی فرید آبادی

# برہم شیرزاد

سلطان مسعود کریم خلف سلطان ابراہیم غزنوی کے بارہ بیٹوں میں تیسرا شیرزاد تھا۔ تاریخوں میں اور مسعود سعد سلمان کے دیوان میں بھی اسے دو دو لقب "کمال الدولہ" اور "عضد الدولہ" سے ملقب کیا گیا ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ پہلے پہلا اور بعد میں دو سرعطا ہوا تھا۔ لاہور کا نائب السلطنت بنائے جانے کے وقت اس کی عمر مشکل سے بیس سال کی ہوگی۔ کیونکہ اس کا باپ ۳۵۳ھ میں پیدا اور ۳۸۳ھ میں ۳۰ برس کی عمر میں تخت نشین ہوا۔ سلطنت پانے کے بعد ہی ۳۸۴ھ یعنی دسویں صدی عیسوی کے آخری سال میں نئے بادشاہ نے شہزادے کو غلعت نیابت پہنایا اور ہندوستان کا نائب السلطنت بننے کے لاہور بھیجا۔ ابوالنصر بیہ اللہ فارسی شہزادے کا مدارالمہام اور ہندوستان کا سپہ سالار نامزد کیا گیا تھا۔ استاد روزنی کا ایک قصیدہ اس امیر کی مدح میں ملتا ہے مگر شیرزاد کی علاحدہ مدح نہ ہونے سے گمان ہوتا ہے کہ وہ شہزاد کے دربار میں رسائی پانے سے پہلے خود غول کے حضور میں پہنچ گیا تھا۔ صرف مسعود سعد سلمان شیرزاد کی رسم خیر مقدم انجام دیتا ہے۔

زبار نامہ دولت بزرگی آمد سود بدیں بشارت فرخندہ شاد باید بود  
نمونہ ز جلالت بدہر پیدا شد ستارہ ز سعادت بخلق روئے نمود  
بدیں سعادت، لاہور خلعت پوشید ز کامرانی تار و ز شادمانی بود  
لاہور والوں نے اس کی آمد کا جشن ایسے زور سے منایا کہ دو ہفتے تک رات کو کوئی ذرا بھی نہیں سویا:  
ز بس نشاط کہ در طبع مردماں آویخت دریں دو ہفتہ بہ شب ہایک آدمی نہ نمود  
نشست شاہ بہ شور و ہمیشہ سورش باد مراد دل از کشتہ غدید و درود  
شہ مصاف شکن شیرزاد شیرشکر کہ جادہ کفر بہ پولاد ہندوی پالود  
ز شور فرخ تو روئے خرمی افروخت ز فتح شامل تو جہاں کا فری فرسود  
بہ بارغ ہو تو رامش چوار غوال خدید ز شاخ مدح تو دولت چو عندلیب سزد  
بقائے باوک امروز مایہ دولت ز روزگار بقائے ترا شناسد سود  
زمانہ و فلک رہ نہاد یاری گیر خدائے گاہ و خدا از تو راضی و خوشنود

شیرزاد کی بزم نشاط کی رنگین تصویر مسعود سعد سلمان کا قلم ہمارے لئے کھینچ گیا ہے۔ اُس کی یہ دل کش و نادر مشنوی پڑھئے تو معلوم ہوتا ہے ساڑھے آٹھ سو برس پہلے کے لاہور کے شہریوں سے ملاقات کر رہے ہیں۔ اس کا آغاز ہندوستان کی بہار یعنی برسات کی کیفیت دکھانے سے ہوتا ہے۔ برسات پر اٹھارہ بیت ہیں، جن میں موسم کے اثرات، خشکی، سرسبزی، طراوت کو خوبی سے قلم بند کیا ہے :

برسکال اسے بہار ہندستان      اے نجات از بلائے تابستان  
دادی از تیر مہ بشارت      باز رستم ازاں حرارت ہا  
ہر سوازا بر شکری داری      درامارت مگر سرے داری  
باد ہلے تو منیع ہا دارند      منیع ہائے تو تمنی ہا دارند

جب موسم میٹھ و نشاط کی دعوت دے تو پھر کسی کے لئے نوشی کرنے پر اسے معذور سمجھنا چاہیے :

گرچہ خرم شدہ ست لو ہا دور      باشد آکس کہ می خورد معذور  
در دل افروز مجلس عضدی      از ہمہ نوع نصرت ابدی  
شاہ بر تخت جام بادہ بدست      روزگار از نشاط او سرمست  
عبداللہ دولہ آنکہ دولت حق      دست او کردہ بر جہاں مطلق

پھر شہزادے اور اس کے باپ "بادشاہ زمین ملک مسعود" کی رسمی تعریفوں کے بعد ارکانِ بزم کا تذکرہ آتا ہے :

(۱) خواجہ ابو نصر - شاعر نے خواجہ ابو نصر پارسی کے تذکرہ میں لکھا ہے :

خواجہ ابو نصر پارسی کہ جہاں      ہیچ ہمتا نداردش ز جہاں  
مجلس شاہ را چناں باشد      کہ بدن را لطیف جاں باشد  
چوں زمے دلش مست و خورم شد      جد و ہزلش تمام درہم شد  
لیبتہ طرفہ در میاں افکند      مثلث شہنامہ در نہ باں افکند  
ساتنگینے گرفت و بس برخاست      دولت شہ زپاک یزدان خواست

شاعر نے نفطوں میں خواجہ کی خاصی بولتی چالتی تصویر اتار دی ہے کہ نشہ چڑھتا ہے تو شاہ نامے کے سینکڑوں شعر پڑھتا چلا جاتا ہے۔ پھر چلتے چلتے ایک پیالے پر اور ہاتھ مارتا ہے اور دماغیں دیتا ہوا کھڑا ہو جاتا ہے۔

(۲) امیر بہمن - نیک، نیکنام، خاندانی امیر ہے۔ آداب تہذیب سے خوب واقف، خوش دلی کی بات ہی

منہ سے نکالتا ہے :

”بیشتر لفظ خستہ می گوید      دل ازاں خستہ می ہوید  
رسم مجلس چو اوندانہ گس      در لطافت بد و نماںد کس

(۳) سید ابو الفضائل تن و توش میں پہلوان جنگی آدمی ہے :

”ابو الفضائل کہ سید سیت ایل      زہرہ شیر دار و تن پیل  
اس کے دم قدم سے مجلس کی رونق ہے۔ شہزادہ دیکھ کر بارغ بارغ ہو جاتا ہے اسے مست کرنے کے لئے ۶ قدم سے  
درکار ہیں۔ بطور گزوک کپتے چکوترے کھاتا ہے۔ اس کی بڑی کمزوری تھا بازی کی لت ہے اور کھیل میں طرح  
طرح سے چالاک، دعا بازی کرتا ہے۔ مار جائے تو حریف سے لڑائیاں لڑتا ہے۔

راست گویم ظریف جانورکست      از لطافت براستی جگرے ست  
چہ عجب گرز نانش فتنہ شوند      از پس او بہ شہر ہا بروند  
(۴) امیر ماہود بھی۔ دوسرا سید جو شہزادے کا بہت عزیز ندیم ہے، امیر ماہود بھی، مزاج کا ذہین و ظریف آدمی ہے  
ہزل و مزاح میں جواب نہیں رکھتا۔ عیب ہے تو یہ کہ دوسرے کی برتری نہیں دیکھ سکتا :  
”برتر از دست خود ندارد کس      عیب او ایں تو اں نہادن دس  
از ہمہ چیز جاہ دارد دوست      ایں زاصل بزرگ ہمت اوست  
(۵) امیر کیا کاس۔ اس کا ذکر یوں کیا ہے۔

”دور برابر امیر کے کا دس      خوب وز نگین نشستہ چوں طاؤس  
لیکن بناؤ سنگار کے شوق کے ساتھ نہایت قوی، پیل زور آدمی ہے۔ سپاہیاد مشاغل کو ملیت سے آراستہ  
کرتا ہے :

”با چنیں قوت و چناں مردی      ہست با ہمت و جواں مردی  
نیست خالی ز جنس جنس معلوم      خبرے دارد از شعر و نجوم  
خرابی یہ ہے کہ ذاتی آمدنی کچھ نہیں۔ باپ کی جائیداد پر گزارہ ہے اور ادھر سے روپیہ ملنے کی توقع خوف  
کی صورت اختیار کر گئی ہے۔ شاعر کا یہ نفسی مطالعہ قابلِ داد ہے۔ لکھتا ہے :

”نیست عینش جز آنکہ بے سیم است      ہمہ امیدش از پدر بیم است  
چوں شود تنگ دست و درماندہ      زدے صلح از پدر بگر دانہ  
یہ گردوز شہر و گیرد راہ      سہ دہقان کشد سپہ ناگاہ

یعنی باپ کی طرف سے ناامید ہو کر اس کی جاگیر کا رُخ کرتا ہے اور اپنے رفیقوں کی فوج سے ایک دم ”نو نہال“ اور ”گل ہری“ کے موضوعوں میں جادو ہکتا ہے اور جو کچھ مل سکے لوٹ کھسوٹ کر لاتا ہے :

منزل اول بنو نہالہ کند تا گزناں ازاں نوالہ کند

انکہ آید بدیم ”گل ہری“ شاید ادا نام خوک او نہری

دو چار من جوار، چاول ہاتھ آجائیں تو یہی مال غنیمت لے کر بڑے کر و فر سے واپس آتا ہے۔ گویا :

ایں ہمہ پُر دلی بکار آرد تیغ برخاک خشک بگزارد

واضح رہے کہ جیو نہالا نام کا ایک گھاؤں لاہور کے نواح میں ابھی تک موجود ہے، عجب نہیں کہ ان دنوں

یہی امیر موصوف کے باپ کی جاگیر میں ہو اور اسی خاک پر یہ ترک تازیاں ہوئی ہوں

۶، امیر شاہیں۔ شہزادے کا ندیم خاص، نہایت قوی ہیکل، شمشیر زن شخص ہے۔ پہلے ہوس جاد میں مبتلا

تھا۔ اب محفل میں شراب نوشی، لطیفہ گوئی کرتا ہے۔ ایک دفعہ رات کونشے میں شہزادے کے سامنے ہی پتھر

گیا تھا۔ اس کے متعلق بہت سی ”حکایات“ مشہور ہیں۔ شاعر صرف سپاہ گرمی اور مردانگی کی مدح کرنا کافی

سمجھتا ہے۔

۷، ابوالقاسم دبیر۔ عمر میں کم، عقل میں مفس، اعلیٰ درجہ کا انشا پرداز ہے۔ شراب پینے میں ضبط نہیں کر سکتا۔

قے کرنے کی نوبت آجاتی ہے کوئی اور جگہ نہیں ملتی تو ببا کی آستین سے طشت کا کام لیتا ہے۔ دس فراش منظر

کھڑے رہتے ہیں کہ پی کر مست ہو جائے تو اسے اٹھا کر لے جاتیں۔ اس شرمندگی میں کئی کئی دن حاضر نہیں ہوتا۔

امید ہے شہزادہ کی صحبت میں جلد سدہ جائے گا۔

۸، حسین لطیف۔ فن میں ماہر، شہزادے کا محرم راز ہے۔ حکیم جالینوس کی غلطیاں نکالتا ہے۔ نرد کھیلنے

میں مشاق، نہایت خوش مزاج، خوش گفتار آدمی ہے :

وہ ہمہ حال آشکار و نہال علم ابدان شناسد و ادیاں

۹، مسعود سعد سلمان۔ آخر میں شاعر نے خود اپنا تذکرہ بھی کیا ہے :

من کہ مسعود سعد سلمانم کم تر و پس ترا ز ندیرانم

شاہ بے موجبہ عزیزم کرد و ہمہ بندگاں پدید آورد

چائے من پیش خویشین فرمود تا مکان و محل من بفردود

حال آنکہ میں اب ایک بے کار، بیمار آدمی ہوں :

گہ سرا ز رنج دست می مالم گہ ز درد شکم ہی تالم

ساقی سے التجا کرتا ہوں کہ مجھے زیادہ نہ پلائے مگر وہ کہاں مانتا ہے۔ جب تک معقول انعام وصول نہ کرے کوئی حیل نہیں چلنے دیتا۔

## اربابِ طرب

اد پر برم کے معزز حاضرین و شمر کا مذکور ہوئے۔ مگر اسے گرم رکھنے والے بہت سے منتخب قوال نے نواز، رقص، نقال وغیرہ ہیں جنہیں شاعر اسی طرح نام بنام سامنے لاتا اور ان کی ذات و صفات کا حال سناتا ہے؛ اذل محمد نے نواز جس کے گلے کو قدرت نے ارگن بنا دیا ہے جس وقت بانسری بجاتا ہے غم زدہ دل شاد ہو جاتے ہیں۔ اس کے طائفے میں ایک رقص اور کئی سازندے ہیں۔ انہیں بات بات پر قمیاں، لات، گھونسے مارتا ہے پٹننے والوں کی حرکتیں اہل بزم کو ہنساتی ہیں۔ بوڑھا علی اس فوجوان رقیب سے حسد کرتا ہے۔ علی نے نواز کا نام ہمیں برس قبل ہم سیف الدولہ محمود کے اربابِ نشاط میں پڑھتے ہیں :

نشاط کن ملکا برسماع نلے علی      نبیذ رنگیں بخور، برکنار آب رواں  
مگر اب محمد نامی اُس پر کچھ غالب آگیا ہے کہ یہ بوڑھا قوال رنج و یاس میں اپنے پیشے سے تو بہ کر کے خانہ نشین ہونے کی سوچتا اور اس طرح بڑبڑانے لگتا ہے :

من بخانہ چسرا نہ نشینم      تو بے باصلاح بگزینم  
کار بے زرو بے وبال کنم      کسب خویش از رہ حلال کنم

عثمان خواندہ، یعنی گویا غضب کا خوش آواز ہے۔ سرود پر اس کا گانا مست و مسحور کر دیتا ہے مگر ماہر فن ہونے کے ساتھ نہایت آوارہ و بدکردار جوان ہے۔ شراب پی پی کر بد مست ہو جاتا، گلی کو چوں میں آوارہ پھرتا، راتوں میں قحبہ خانوں میں پڑا رہتا ہے۔

اسفند یا رچنٹی، چنگ بجانے میں جواب نہیں رکھتا اور ہمیشہ خلعت و نقد سے نوازا جاتا ہے۔ مگر اسے قمار بازی کا ایسا لپکا ہے کہ دربار سے نکلتے ہی خلعت شاہی کے کوٹے کر ڈالتا ہے۔ بعض دفعہ کپڑے تک گروی کر دئے فقط پیاجامہ پہنے قمار خانہ سے گھر گیا حتیٰ کہ اپنا ساز یعنی چنگ تک بیچ ڈالا اور دوسروں سے مانگ کر کام چلایا کبھی کبھی پینے دل سے زیر لب باتیں کرتا اور باپ کی دولت کی جب تک وہ کسی شہر کا حاکم تھا یاد دلاتا ہے، اسے شاعر نے بڑے لطف سے اویکیا ہے :

چوں سگے قلیباں ہی پوید      یا خود او ترم نرم می گوید  
پدم خسرو سکا با دی      بگذر ایند عمر در شادی

بیشتر گرگو شمش بارے      باشدش وہ ہزار دینا سے  
 مگر کہتا ہے، وہ مرا تو اپنے ساتھ کیا لے گیا جو میں اس مفلسی میں لے جاؤں گا،  
 مردماں سخت گم رہند ہمہ      پند بے منفعت دہند ہمہ  
 اے عجب ہر کہ او بخوابد مرد      جو قمار از جہان چہ خوابد برد؟  
 ایک سرود نواز چھو کر جس کی بڑی قدر کی جاتی ہے، بہانے بنا بنا کے بھاگ جاتا اور اپنے اڈے سے پکڑا ہوا  
 آٹا ہے۔ شہزادہ اسے مارتا پھر انعام دے کر خوش کرتا ہے وہ پھر اسی طرح بھاگ کر قلعہ خانے میں جا چھپتا ہے۔  
 زور حسن بر طبی خوش اندام شخص تھا۔ سستی کے عامل کے پاس بہت دن رہا اب لاہور میں ہے۔ طبلہ بجانے  
 میں جواب نہیں رکھتا۔

ایک مضر بہ مسماۃ پرمی ہے۔

قمری مجلس است و بلبل بزم      بشکفا اند نوائے او گل بزم  
 کرد جعد سیاہ مرغولاں      بہر مہر و ستیزہ دولاں  
 دوسری باتو "قوال ہے۔"

"سرفراز د شگرف و عیار راست      جلد و شوخ و ظریف و تن دار است  
 شاعر نے اس کے دیوٹ شوہر کا سخت مضحکہ کیا مگر آگے لکھ دیا ہے کہ یہ سب ہنسی کی باتیں تھیں،  
 ایں ہمہ ہزل بود و بازی بود      آنچہ گفت ہمہ مجازی بود  
 آخر میں "ماہو" رقاص اس شان سے ناچتا آتا ہے کہ مغل پھر روک اٹھتی ہے :  
 ماہوک در میان چو بر گرد      مجلس از خرمی و گر گرد  
 طق طق پائے او چو بر خیزد      شادی و لہو در ہم آمیزد  
 مادر قبحہ را نکو ظف است      روپی زادہ را نکو ظف است  
 مزاج گسترخ کی معذرت اور اس مناسب دعائیہ پر یہ دل چسپ مثنوی ختم ہوتی ہے :  
 تابہ دل در نشاط و شادی باد      دولت و ملک شیرزادی باد

"بزم شیرزادہ" کو اس زمانے کے مسلمان ملوک و امرا کے ذوقِ پیش و طرب کا ایک نمونہ سمجھ لیجئے۔ اسلام کے  
 ابتدائی زہد و تقویٰ کے بجائے مسلمان امیر و مدت سے ایسے ہی راگ رنگ کے مشغلوں میں مبتلا ہو گئے تھے۔ عربوں کے  
 طبقہ اعلیٰ کو یہی شوق کبھی کا پست ادا پانچ کر چکا تھا۔ اور اب ان کے ترک جانشینوں کے قوالے عقل و عمل میں گھٹن  
 لگا رہا تھا۔

## رضابہ قضا

ترمذی نے حضرت سعد سے حضور کا ایک فرمان یوں نقل کیا ہے :

من سعادة بن آدم رضا بما قضی اللہ      قضاۃ الہی پر راضی رہنا انسان کی بڑی سعادت ہے لیکن اللہ  
لہ ومن شقاوة بن آدم ترکہ استخاۃ      قضاۃ سے خیر کی طلب کو چھوڑ دینا بد بختی ہے اور قضاۃ الہی پر  
اللہ ومن شقاوة بن آدم سخطہ بما قضی اللہ      ناراض ہونا بھی بد بختی ہے۔

سب سے پہلے یہ سمجھ لینا چاہئے کہ رضا بقضا کا یہ مطلب نہیں کہ تمام تدبیروں اور کوششوں کو ترک کر کے ایک  
نامعلوم اور فرضی تقدیر پر بھروسہ کر لیا جائے اور ہاتھ پاؤں توڑ کر بیٹھ رہا جائے۔ یہ نہ تو کل ہے نہ رضا بقضا۔  
یہ شکست خوردگی، فراریت اور کاہلی ہے جسے رضابہ قضا یا توکل کا حسین نام دے دیا گیا ہے۔ قدرت کی طرف سے جو  
کچھ بھی ہوتا ہے وہ سب تقدیرات ہیں لیکن انسان کا کام یہ نہیں کہ ان تقدیرات کا ہم آہنگ ہو جائے بلکہ اس کا اصل  
ذلیفہ یہ ہے کہ ان تقدیرات کو اپنا ہم آہنگ بنائے۔ تقدیرات کا پابند نہ ہو بلکہ ان تقدیرات کو اپنا پابند بنائے۔ ان کا  
تابع فرمان نہ ہو بلکہ ان کو اپنا تابع فرمان کرے۔ ان سے جنگ کرے اور ان پر غالب آجائے۔

مومن کی شان عام انسانوں سے بھی زیادہ بلند ہونی چاہئے۔ پس اس کا ذلیفہ حیات یہ ہے کہ وہ تقدیرات  
کو اپنا پابند اور خادم بنائے اور ان سے اپنی خدمت لے اور خود خدا کے احکام کا پابند اور خادم بن جائے۔

تقدیر کے پابند نیات و جمادات      مومن فقط احکام الہی کا پابند و بقیل،  
قدرت نے خندقیں اور ٹیلے بنائے۔ انسان کا کام یہ ہے کہ وہ ٹیلوں کو کاٹ دے، خندقوں کو پاٹ  
دے اور زمین کو ہموار بنائے۔ قدرت نے دریا بہا دیے جو اندھے ہو کر بہتے چلے جاتے ہیں۔ انسان کا کام  
یہ ہے کہ وہ ان کے غلط رخ کو موڑ دے۔ قدرت نے سیلاب پیدا کئے۔ انسان کا وظیفہ یہ ہے کہ وہ بندیاں نہ کرے  
نہ کے بہاؤ کو روک دے۔ قدرت نے پھر پیدا کئے۔ انسانی وظیفہ یہ ہے کہ وہ انہیں غلط سے ختم کر دے۔  
قدرت نے بیماریاں پیدا کیں۔ انسان کا فرض یہ ہے کہ وہ ان سے جنگ کر کے انہیں ختم کر دے۔

مگر ہاں یہ ضرور نہیں کہ ہر کوشش میں انسان لازماً کامیاب ہو جائے۔ اسے اپنی تدبیروں اور کوششوں  
میں ناکامی کا بھی منہ دیکھنا پڑے گا یہاں کہ انسان کی دو میں سے ایک کیفیت ہوتی ہے۔ یا تو وہ اپنی ناکامی پر



فکین و یوس ہو کر بیٹھ جائے اور قدرت کے گلے شکوے شروع کر دے۔ خدا سے ناراضی کا اظہار کرنے لگے اور اپنی بد قسمتی کا رونا رونے بیٹھ جائے۔ یا پھر اس کے برعکس یہ سمجھے کہ اس ناکامی میں قدرت کا کوئی قصور نہیں بلکہ ہماری ہی کوتاہی ہے جو کچھ ہوا ٹھیک ہو غلط تدبیر کا یہ لازمی نتیجہ تھا۔ اب ہمیں از سر نو سنبھل کر نئے انداز سے اپنی کوششوں کو اور زیادہ تیز کر دینا چاہیے اور قدرت کا شکر گزار ہونا چاہیے کہ اس نے ہمیں مزید ارتقائی کارگزاری کا موقع دیا۔

ان دونوں کیفیتوں میں پہلی کیفیت کا نام ہے قضائے الہی پر ناراض ہونا۔ اور دوسری کا نام ہے قضائے الہی پر راضی رہنا۔ زیر بحث حدیث نبوی میں پہلی کیفیت کو شقاوت و بد بختی بتایا گیا ہے اور دوسری کو سعادت و خوش بختی کہا گیا ہے۔

قدرت ایک شخص کو بیمار ڈالتی ہے۔ اب ہمارا کام یہ ہے کہ اگر اس کا مرنا یقینی بھی ہو تو ہمیں اپنی کوششوں سے باز نہ آنا چاہیے۔ ہم تقدیر سے لڑتے چلے جائیں گے۔ اس کے بعد فیصلہ اور نتیجے کو خدا کے حوالے کر دیں گے۔ وہ موت دے یا زندگی بخش دے۔ دونوں حالتوں میں قضائے الہی سے ہم راضی ہی رہیں گے۔ یہی ہے رضا بقضا اور یہی ہے ابن آدم کی خوش بختی و سعادت۔ ترک تدبیر و رضا بقضا نہیں بلکہ حسن تدبیر و رضا بقضا کا پہلا قدم اور نتیجہ پر راضی رہنا اس کا دوسرا آخری قدم ہے۔ نتیجے بعض تو ایسے ہوتے جو ہمارے قبضے سے باہر ہوتے ہیں۔ مثلاً اگر کوئی مریض مر گیا تو اب اسے زندہ کر لینا ہمارے قبضے سے عموماً باہر ہوتا ہے۔ لیکن بعض نتائج ایسے ہوتے ہیں جنکی اصلاح ہمارے بس سے باہر نہیں ہوتی، بلکہ نئے تجربات اور نئی کوششوں کا وسیع میدان موجود ہوتا ہے۔ آہیں ہمت کے ساتھ قدم رکھنا اور زندگی کو پھر معروف عمل کر دینا عین رضا بقضا ہے اور عین سعادت ہے۔ اور یوس ہو کر بیٹھ جانا یا ترک سعی و تدبیر کر دینا قضا الہی سے ناراضی اور شقاوت و بد بختی ہے۔

زیر بحث حدیث میں انسانی شقاوت و سعادت کی ان دو قسموں کے درمیان ایک اور بڑے مزے کی بات بیان فرمائی گئی ہے اور وہ یہ ہے کہ استخارۃ الہی کو ترک کر دینا بھی بڑی بد بختی ہے۔ استخارۃ اللہ کے معنی ہیں اللہ سے خیر طلب کرنا۔ ظاہر ہے کہ اس کو ترک کرنے سے زیادہ اور کوئی بد بختی نہیں ہو سکتی۔ انسان جب کوئی کام کرتا ہے تو اس کی کئی شکلیں ہوتی ہیں۔ ایک یہ کہ اس میں ہر تن خیر نظر آئے۔ دوسرے یہ کہ ہر تن شر دکھائی دے۔ اور تیسرے یہ کہ دونوں پلٹے قریب قریب مساوی ہوں۔ اگر دوسری شکل ہو یعنی سراسر شر نظر آئے تو انسان اسے کرتاہی نہیں دیتا کہ کوئی مجبوری ہو۔ اگر پہلی صورت ہو تو انسان بے تامل وہ کام کرتا ہے اور آخری صورت میں ایک تدبیر بناتا ہوتا رہتا ہے۔ استخارے کے معنی یہ ہیں کہ جو کام بھی انسان کرے اس میں اللہ سے خیر چاہے۔ انسان پر ان تین صورتوں میں سے کوئی صورت بھی پیش آئے اسے یہ علم نہیں ہوتا کہ فی الواقع اس کا نتیجہ خیر ہے یا شر۔ اس لئے قوی

ہے کہ وہ اللہ سے خیر ہی طلب کرتا رہے۔ یہ نہیں استخارے کے معنی۔

لیکن جدید اسکے معنی بہت بگڑ گئے۔ اب استخارے کا یہ مطلب ہوتا ہے کہ فلاں کام کریں یا نہ کریں۔ اگر استخارے میں نکل آیا تو کرنا چاہئے ورنہ نہیں کرنا چاہئے۔ اس کی افراط نے بہت سے لوگوں کو دھبی بنا دیا ہے۔ کھانا آیا تو استخارہ رفع حاجت کی ضرورت ہوئی تو استخارہ، گھر سے باہر نکلتا ہوا تو استخارہ۔ پھر اگر استخارہ نکل آیا۔ تو کام کیا جاتا ہے ورنہ اسے روک دیا جاتا ہے۔ یہ استخارے کا صحیح مصرف نہیں۔ ایسا استخارہ جو انسان کو اولام کا مجسمہ بنائے بجائے عنود و شقاوت و بدبختی ہے۔ یہاں ترک استخارہ کو شقاوت کہا گیا ہے۔ اس کا مطلب یہی ہے کہ ہر کام میں اللہ سے خیر مانگنی چاہئے۔ یہ ایک قلبی عمل ہے جو ہر وقت جاری رہنا چاہئے۔ یہ کوئی ایسا عمل نہیں کہ تسبیح گھا کر دیکھا جائے کہ استخارہ آیا یا نہیں۔

(محمد جعفر)

## مطبوعات

# بزم اقبال لاہور

مجلہ اقبال - مدیر: ایم۔ ایم۔ شریف۔ بشیر احمد ڈار

سہ ماہی اشاعت۔ دو انگریزی اور دو اردو شماروں میں قیمت سالانہ دس روپے۔ صرف اردو یا انگریزی یا انگریزی

میٹا فزکس آف پریشیا۔ مصنف علامہ اقبالؒ ۵-۰-۰۰

ایچ آف دی وسٹ ان اقبالؒ۔ مصنف مظہر الدین صدیقی ۲-۰-۰۰

ذکر اقبالؒ۔ مصنف مولانا عبد المجید سالک ۵-۰-۰۰

اقبالؒ اور ملا۔ مصنف ڈاکٹر خلیفہ عبد الحکیم ۰-۱۲-۰۰

مکاتیب اقبالؒ۔ بنام خان محمد نیا ز الدین خاں مرحوم ۱-۴-۰۰

تقاریر یوم اقبالؒ۔ ۱۹۵۴ء ۱-۴-۰۰

علامہ اقبالؒ۔ مترجم صوفی غلام مصطفیٰ تبسم ۱-۸-۰۰

ملنے کا پتہ

سکرٹری بزم اقبال مجلس ترقی ادب۔ ۲۔ نرسنگھ اس گارڈن۔ لاہور

# نقد و نظر

اقبال اور فلسفہ ارادیت (انگریزی) { مصنف: بشیر احمد ڈار۔ ناشر: برہم اقبال۔ لاہور۔ قیمت چھ روپے  
 ملے کا پتہ: سکریٹری برہم اقبال۔ باغ نرسنگداس، کلب روڈ، لاہور  
 زیر تبصرہ کتاب Post-Kantian Voluntarism کا مصنف جناب بشیر احمد ڈار  
 کی تازہ تصنیف ہے جو اس سے قبل اقبال کے معاشرتی نظریات اور ان کے فلسفہ پر دو کتابیں لکھ چکے ہیں۔ ڈار صاحب  
 نے اقبال کا بہت غائر مطالعہ کیا ہے اور ان کی تحریروں کو علمی حلقوں میں قدر کی نظر سے دیکھا جاتا ہے۔ اقبال اور فلسفہ  
 ارادیت میں فکر اقبال کے ایک اہم پہلو پر روشنی ڈالی گئی ہے اور جدید مغربی فلسفہ نیز اقبال پر اس مکتب فکر کے  
 اثرات کو بڑی خوبی سے واضح کیا گیا ہے۔

یورپ میں جدید فلسفہ کا آغاز نشاۃ ثانیہ کے بعد ہوا اور اس عہد کے مفکرین کا تعلق دو اہم مکاتب فکر سے  
 تھا۔ ایک مابعد الطبیعیاتی مسائل پر خالص عقلیت کی روشنی میں غور کرتا تھا اور دوسرا خالص تجربیت کا قائل تھا۔  
 عقلیت کے علمبردار خدا کو عقل مطلق اور انسان کو ماقبل حیوان تصور کرتے تھے۔ اور تجربیت کے حامی صرف اسی چیز  
 کو قابل قبول سمجھتے تھے جو انسانی تجربہ یا حواس پر مبنی ہو چنانچہ روح یا نفس کا وجود اور حیات بعد الموت یا اخلاقی  
 و مذہبی قدس ان کے نزدیک مہل باتیں تھیں۔ بنیادی طور پر فکر کے یہ دونوں انداز ناقص تھے اور ان کے نتائج گمراہ کن  
 ثابت ہوئے چنانچہ اس عقدہ کو سلجھانے کے لئے جرمن مفکر کانٹ نے عقل اور حواس دونوں کی ضرورت تسلیم کی۔  
 لیکن اس کے ساتھ ہی ان کی رہنمائی کے حدود کو بھی واضح کر دیا۔ کانٹ کے افکار سے جدید مغربی فلسفہ کا آغاز ہوا۔  
 دور جدید کے مفکرین نے عقل و حواس کی رہنمائی کے بجائے جذبات و ارادہ کی رہنمائی قبول کی اور خدا کو عقل مطلق کے بجائے  
 ارادہ مطلق تسلیم کیا جس کے ارادہ سے تمام کائنات کی تکوین ہوئی۔ اور جو اپنی مخلوق کی محبت و عقیدت کا جواب محبت اور  
 رحم و کرم سے دیتا ہے۔ خود انسان کے تصور میں بھی تبدیلی ہوئی اور وہ محض عقلی حیوان کے بجائے ایسی ہستی تسلیم کیا گیا جس میں  
 جذبات بھی ہیں اور ارادی قوت بھی جس کی مدد سے وہ اپنے ماحول کو بدلنے پر قادر ہے متعدد نامور فلسفیوں نے اپنے  
 دائرہ فکر میں جدید فلسفہ کے ان رجحانات کی حمایت کی جن میں زیادہ مشہور فحشے شوپن، پلوٹینس، برگساں، جیمز وارڈ،  
 اور ولیم جیمز ہیں اور ادبی دنیا میں ملن، گوئیٹے، کارلائل، براؤننگ اور برنارڈ شا بھی اس مکتب فکر کے نمایندے  
 ہیں۔ پیش نظر کتاب میں اقبال پر ان مفکروں کے اثرات پر عالمانہ بحث کی گئی ہے۔

اقبال کی ایک نمایاں اور امتیازی خصوصیت یہ ہے کہ ان کے نظریات قدیم و جدید علوم و افکار کا نہایت معقول اور خوشگوار امتزاج ہیں۔ مشرق و مغرب کے فلسفہ و حکمت پر ان کی نظر بہت وسیع تھی اور قدرت نے ان کو ایسی غیر معمولی بصیرت عطا کی تھی کہ وہ ان افکار کی خامیوں کو دور کر کے ان کی خوبیوں کو زیادہ دلکش انداز میں پیش کر سکیں۔ ڈار صاحب نے فکرِ اقبال کے اس پہلو کو ملحوظ رکھتے ہوئے مختلف ابواب میں یہ واضح کر دیا ہے کہ مغربی مفکرین کے نظریات نے اقبال کو کس حد تک متاثر کیا ہے اور وہ ان کے لئے کہاں تک قابل قبول تھے۔ جدید مغربی فلسفہ سے اقبال کا متاثر ہونا ایک فطری امر تھا لیکن ان کا فکر خالص مغربی افکار کا نتیجہ نہیں۔ وہ ان مغربی حکماء کے علاوہ رومی، ابن خلدون، بوعلی سینا، ابن عربی، عراقی، غزالی، ابن مسکویہ اور شاہ ولی اللہ علیہ مشرقی حکماء سے بھی متاثر تھے۔ چنانچہ ان کے افکار میں نہ صرف جدید مغربی فلسفہ بلکہ مشرقی حکماء کے اثرات بھی نمایاں نظر آتے ہیں اور زیر بحث مکتب فکر کے فلسفیوں سے بہت کچھ مماثلت کے باوجود اقبال کا فلسفہ ان سے بہ آسانی میسر کیا جاسکتا ہے۔

اقبال کا بنیادی نقطہ نظر اسلامی تھا اور یہ مفکرین خالص مغربی کلچر کی پیداوار تھے جو عیسائیت سے زیادہ یونانی اور رومی لادینی تصورات پر مبنی تھا۔ اس لئے وہ ہر فلسفی کے ساتھ کچھ دور تو چلے اور پھر اس کے بعد اپنا راستہ خود تلاش کر لیا۔ تحدید عقل میں وہ کانٹ سے متفق ہیں مگر انسانی زندگی کو محض اخلاقیات تک محدود نہیں سمجھتے۔ برگساں کے نظریے وجدان کے حامی ہیں۔ لیکن برگساں کی طرح کائنات کو بے مقصد نہیں تصور کرتے۔ ان کا مردِ مومن میٹھے کے مردِ کامل سے اس طرح مختلف ہے کہ وہ جباری و قہاری کے ساتھ ساتھ رحمت و غفاری کا نمونہ بھی ہے۔ لیکن اس اختلاف کے باوجود حقیقت اپنی جگہ پر قائم ہے کہ اقبال کے بعض اہم ترین نظریات کے محرک یہ مغربی مفکر ہیں اور متعدد فلسفیانہ مباحث میں ان کے اثرات نمایاں نظر آتے ہیں۔ اس سے اقبال کی غلط فہمیوں کوئی فرق نہیں آتا بلکہ تقابلی مطالعہ سے یہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے کہ اقبال نے کیسے خام مسلے سے اپنے افکار کی عظیم عمارت تعمیر کی ہے۔ فلسفہ کے خشک اور پیچیدہ مسائل پر ڈار صاحب نے بڑے شگفتہ انداز میں بحث کی ہے اور اس کتاب کی اشاعت سے اقبالیات میں قابل قدر اضافہ ہوا ہے۔

(سرا ذاتی)

اسلامی جمہوریہ پاکستان کا دستور { مترجمہ سطر احسان الحق قریشی - قیمت دو روپے

، محلہ کا پندا، پٹی محمد سلیمان قریشی اینڈ سنز - پبلشرز اینڈ بک سیلرز - کچہری روڈ لاہور

# مطبوعات ادارۃ ثقافت اسلامیہ

## انگریزی

آلے روپے

- ۱۔ اسلامک آئیڈیالوجی (مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم ایم۔ اے۔ ایل ایل بی۔ بی ایچ ڈی) ۱۰ ۰ ۰۰
- ۲۔ فنڈیشنل ہیومن رائٹس (مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم ایم۔ اے۔ ایل ایل بی۔ بی ایچ ڈی) ۰ ۸ ۰۰
- ۳۔ دی فیلوسی آف مارگزم (مصنفہ ڈاکٹر محمد رفیع الدین ایم۔ اے۔ بی ایچ ڈی) ۰ ۱۲ ۰۰
- ۴۔ محمد دی ایجو کیٹر (مصنفہ رابرٹ گلک) ۳ ۸ ۰۰
- ۵۔ اسلام اینڈ تھیو کریسی (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی) ۱ ۸ ۰۰
- ۶۔ ویمن ان اسلام (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی) ۵ ۱۲ ۰۰
- ۷۔ اسلام اینڈ کمیونزم (مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم ایم۔ اے۔ ایل ایل بی۔ بی ایچ ڈی) ۸ ۰ ۰۰

## اردو

- ۸۔ عقائدو اعمال (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی) ۰ ۱۲ ۰۰
- ۹۔ اسلام میں حریت۔ مساوات۔ اخوت (خواجہ عباد اللہ اختر) ۱ ۰ ۰۰
- ۱۰۔ اسلام اور حقوق انسانی (مصنفہ خواجہ عباد اللہ اختر) ۱ ۳ ۰۰
- ۱۱۔ اسلام کا معاشی نظریہ (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی) ۱ ۸ ۰۰
- ۱۲۔ دین فطرت (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی) ۱ ۸ ۰۰
- ۱۳۔ اسلام کی بنیادی حقائق (مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم و دیگر رفقاء ادارہ) ۲ ۸ ۰۰
- ۱۴۔ اسلام کا نظریہ تعلیم (مصنفہ ڈاکٹر محمد رفیع الدین) ۱ ۰ ۰۰
- ۱۵۔ اسلام کا نظریہ اخلاق (مصنفہ محمد مظہر الدین صدیقی) ۱ ۱۲ ۰۰
- ۱۶۔ علم تصوف (مصنفہ خواجہ عباد اللہ اختر) ۲ ۰ ۰۰
- ۱۷۔ نظام سنت (مصنفہ مولانا عبد الباقی صاحب شاہ پھولاروی لدوی) ۲ ۰ ۰۰

